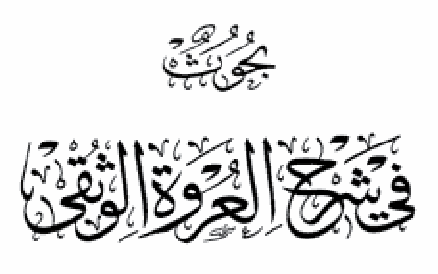
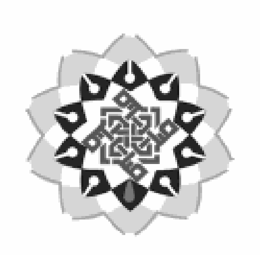
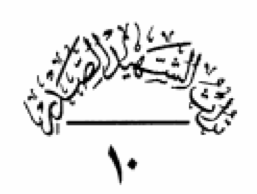

بحوث
في شرح العروة الوثقى
الجزء الثاني

اسم الكتاب : ........................ بحوث في شرح العروة الوثقى / ج ٢
المؤلف : .................. آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر
إعداد وتحقيق : .... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر
الناشر : .................. مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر
الطبعة المحقّقة في المؤتمر : ........................................ الأُولى
تأريخ الطبع : ................................................ ١٤٢١ ق
الكميّة : ................................................ ٣٠٠٠ نسخة





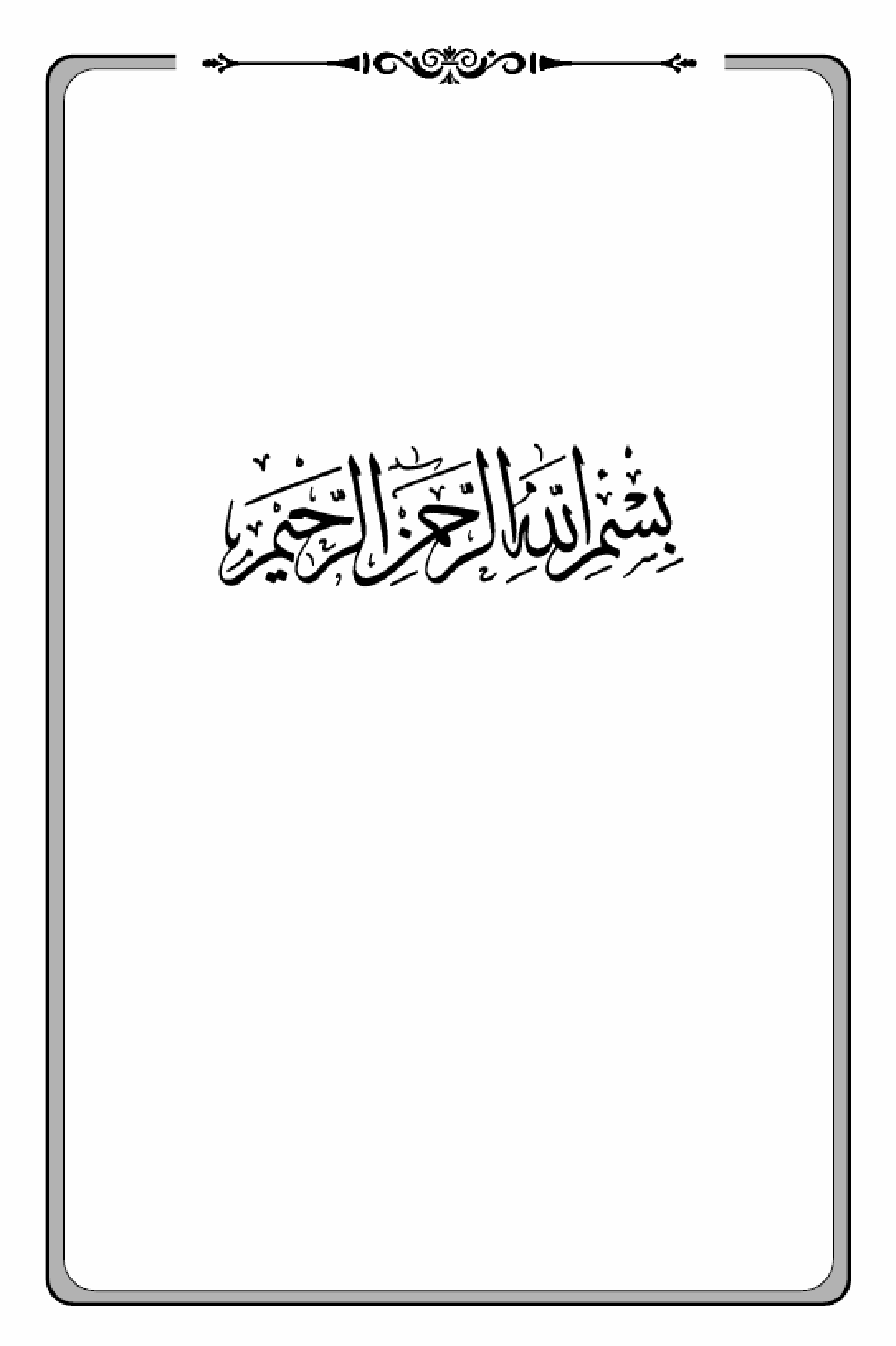

# بحوث في شرح العروة الوثقى

## الجزء الثاني

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره


بسم الله الرحمن الرحيم



بحوث في شرح العروة الوثقى

# الجزء الثاني

- ماء المطر.
- ماء الحمّام.
- ماء البئر.
- طرق ثبوت النجاسة.
- حرمة شرب النجس.
- الماء المستعمل.
- الماء المشكوك.
- الأسآر.





# ماء المطر

- اعتصام ماء المطر.
- شروط اعتصامه.
- شرائط التطهير بالمطر.
- فروع وتطبيقات.

# فصل

ماء المطر حال تقاطره من السماء كالجاري، فلا ينجس ما لم يتغيّر وإن كان قليلاً، سواء جرى من الميزاب أو على وجه الأرض، أم لا [١].

---

(١) تعرَّض      في هذه العبارة إلى جهتين :

إحداهما : أصل اعتصام ماء المطر.

والاُخرى : عدم اشتراط هذا الاعتصام بالجريان.

**[ اعتصام ماء المطر ]**

أمّا الجهة الاُولى فلا إشكال فتوىً وارتكازاً في اعتصام ماء المطر.

وأمّا بمقتضى صناعة الدليل فروايات انفعال الماء القليل وإن كان جملة منها لا إطلاق فيها لماء المطر ولكن ما كان من قبيل مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء»[١] كافٍ لإثبات انفعال ماء المطر القليل بإطلاقه؛ لأنّ المفهوم

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨ و ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦، وفيه : «إذا كان ...».

بلحاظ أفراد الماء انحلالي، وإن لم يلتزم بانحلاليته بلحاظ أفراد النجس، فلا بدّ إذن من مقيّد.

وما يمكن الاستدلال به للتقييد عدّة روايات:

منها: رواية الكاهلي، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله - في حديثٍ - قال: قلت: يسيل عَليَّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر، وأرى فيه آثار القذر، فتقطر القطرات عليَّ وينتضح[1] عليَّ منه، والبيت يتُوضّأ على سطحه فيَكِفُ[2] على ثيابنا، قال: «ما بذا بأس، لا تغسله، كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر»[3].

ومن الواضح أنّ الجمل التي ساقها الراوي إنّما هي بعناية إثبات مرور المطر على النجاسة وملاقاته لها، فحكم الإمام بنفي البأس واضح الدلالة على الاعتصام.

ودعوى: أنّ مورد الرواية تغيّر ماء المطر، ولا إشكال في انفعاله بالتغيّر، ومع عدم العمل بها في موردها لا يمكن التمسّك بها لإثبات المطلوب يمكن دفعها: بأنّ قول الراوي: «أرى فيه التغيّر... إلى آخره» ليس ظاهراً في دعوى رؤية التغيّر بعين النجس، وإنّما يدلّ على رؤية التغيّر ووجود آثار القذر في الماء، فيمكن أن يكون المرئيّ هو التغيّر بأوساخ السطح، ويكون المقصود من بيان ذلك: التأكيد على أنّ الماء جرى على السطح ومرّ على المواضع النجسة منه بدليل ما صحبه من آثار القذر، خصوصاً مع بُعد إمكان تمييز الراوي للتغيّر وكونه تغيّراً بعين النجس بمجرّد رؤية ماء المطر، وإنّما الذي يتاح بالرؤية عادةً مشاهدة

---

(١) النَضْحُ: الرَشّ، وانتضح عليهم الماء: أي ترشّش. لسان العرب ٢: ٦١٨ (مادّة نَضَح).

(٢) وَكَفَ البيت بالمطر وكْفاً ووكِيفاً من باب وَعَدَ: سال قليلاً. مجمع البحرين ٥: ١٣١ (مادّة وَكَفَ).

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

أصل التغيّر.

ولكن مع هذا لا يمكن التعويل على الرواية المذكورة من جهة الإرسال.

ومنها: صحيحة هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله «في مِيزابَين سالا، أحدهما بول، والآخر ماء المطر، فاختلطا فأصاب ثوب رجلٍ، لم يضرّه ذلك»[1]. ودلالتها على الاعتصام واضحة.

وقد يستشكل في ذلك: بأنّ فرض الاختلاط بين البول وماء المطر وإصابة المختلط للثوب كون البول محفوظاً بالفعل وغير مستهلك، وفي مثل هذه الحالة لا إشكال في انفعال الماء، بل لا إشكال في انفعاله إذا تغيّر بالبول ولو مع استهلاك البول فيه، فكيف يمكن الاستدلال بالرواية؟!

والجواب: أنّ هذا مبنيّ على أنّ فاعل «أصاب» هو نفس فاعل «اختلطا»، أي المختلط المركّب من البول والماء، إذ قد يكون له ظهور حينئذٍ في فعلية الاختلاط حين الإصابة، ولكنّ الظاهر أنّ فاعل «أصاب» هو المتحصّل بعد الاختلاط، والمتحصّل بعد الاختلاط من ميزاب ماءٍ وميزاب بولٍ قد يكون ماءً محضاً؛ لاستهلاك البول فيه.

ولو فرض الإجمال في فاعل أصاب وتردّده بين المختلط وبين المتحصّل بعد الاختلاط أمكن رفع الإجمال وتعيين الثاني بضمّ الدليل القطعيّ على عدم الطهارة في فرض فعلية الاختلاط.

وقد يستشكل أيضاً مع التسليم بأنّ فاعل «أصاب» هو المتحصّل بعد الاختلاط: بأنّ هذا ينطبق على صورة عدم استهلاك البول، أو استهلاكه مع تغيّر ماء المطر به، فيلزم من ذلك طهارة الماء الذي أخرجه البول عن الإطلاق، أو

(١) المصدر السابق: ١٤٥، الحديث ٤.

غيَّره، وهو باطل جزماً.

والجواب: أنّ مرجع ذلك إلى دعوى وجود الإطلاق في الرواية لهذه الصورة، والإطلاق قابل للتقييد. هذا على أنّ فرض كون البول بنسبةٍ تقتضي انحفاظه وعدم اندكاكه في ماء المطر ليس فرضاً عرفياً اعتيادياً في نفسه؛ لأنّ ماء المطر لا يجري بعناية شخص، ومن أجل ذلك فهو لا يجري إلّا إذا كان بدرجةٍ عالية من الكثرة، والبول إنّما يجري عادةً بعناية تبوّل صبيٍّ ونحوه، فهو يجري ولو كان ضئيلاً. وعدم عرفية الفرض المذكور بنفسه يكون قرينةً على انصراف الذهن العرفيّ في مقام فهم مورد الرواية إلى الفرض الآخر العرفيّ، وهو فرض استهلاك البول، ولا يبقى حينئذٍ إلّا الشمول لمورد التغيّر بالإطلاق القابل للتقييد.

ومنها: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله أنّه سأل عن السطح يبال عليه فتصيبه السماء فيَكِفُ فيصيب الثوب، فقال: «لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه»[1].

وتوضيح الكلام في الاستدلال بالرواية: أنّا إذا لاحظنا جملة «لا بأس به» نجد أنّ الضمير المجرور فيها المنفيّ عنه البأس مردّد في بادئ الأمر بين ماء المطر الذي ينزل على السطح، أو السطح، أو الماء الذي يكِفُ منه على الثوب، أو الثوب.

وقد يستظهر أنّ المنفيّ عنه البأس هو نفس ما يكون محطّاً لنظر السائل، وحيث إنّ كلام السائل ظاهر في أنّ السؤال متّجه نحو الثوب وما وَكَفَ عليه من ماء المطر، لا نحو السطح بما هو، بقرينة أنّه لم يكتفِ بفرض السطح ونزول المطر

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٤، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

عليه، بل فرض وُكوف المطر من السطح ووقوعه على الثوب، فلو كان المقصود استطلاع حال السطح لما كان هناك موجب عرفيّ لهذا الافتراض الزائد، وعليه فيكون المنفيّ عنه البأس هو الثوب، أو الماء الذي أصابه من السطح.

وقد يستظهر بصورةٍ معاكسة: أنّ مرجع الضمير المجرور المنفيّ عنه البأس هو نفس مرجع الضمير في قوله: «ما أصابه من الماء أكثر»؛ لظهور الكلام في وحدة مرجع الضميرين. ومرجع الضمير في قوله: «ما أصابه» هو السطح، لا الثوب، إذ لم يفرض في الثوب أنّه أصابه بول، وإنّما فرض ذلك في السطح، فيكون الظاهر من الضمير المجرور المنفيّ عنه البأس هو السطح أيضاً.

وهذا الاستظهار هو المتعيّن، ولا ينافيه ظهور الضمير المجرور في قوله: «لا بأس به» في الرجوع إلى ما هو مصبّ سؤال السائل؛ لأنّ صيغة السؤال تناسب التوجّه إلى حكم السطح أيضاً، وليست ظاهرةً في انحصار نظر السائل في الثوب.

وعليه فتكون الجملة الأُولى في جواب الإمام «لا بأس به» متكفّلة للحكم بمطهّرية ماء المطر للسطح.

وأمّا بناءً على إرجاع الضمير المجرور إلى الماء النازل من السطح أو الثوب فلا تكون الجملة الأُولىٰ متكفّلةً للمطهّرية المذكورة مباشرةً، بل تكون دالّةً بالمطابقة حينئذٍ على طهارة الماء النازل، أو الثوب، وتحتاج استفادة طهارة السطح من هذه الجملة حينئذٍ إلىٰ تقريبٍ من قبيل أن يقال: إنّ الغالب في الماء النازل من السطح أن يكون نزوله بعد انقطاع المطر وصيرورته ماءً غير معتصم، فلو لم يكن السطح قد طهر بنزول المطر عليه لتنجّس الماء بعد انقطاع المطر عنه بسبب السطح، فما يدلّ على طهارة الماء النازل يدلّ بالالتزام حينئذٍ على طهارة السطح.

وهذا التقريب غير تامٍّ ـ بناءً على عدم انفعال الماء القليل بالمتنجّس الخالي من عين النجس ـ لأنّ السطح بعد انقطاع المطر عنه : إن كان محتوياً على عين النجس بالفعل فلا إشكال في عدم طهارته، وإن لم يكن محتوياً على ذلك ولو باعتبار استهلاك ما كان عليه من بولٍ في ماء المطر حال تقاطره من السماء فلا يكون ماء المطر بعد انقطاع التقاطر من السماء ملاقياً مع عين النجس، بل مع المتنجّس على تقدير بقاء السطح على نجاسته، فلا يلزم من عدم فرض طهارة السطح نجاسة الماء النازل منه ما دام الماء القليل لا ينفعل بملاقاة المتنجّس.

وعلى كلا التقديرين لا إشكال في دلالة نفي البأس على اعتصام ماء المطر؛ لأنّ المفروض في مورد الرواية ملاقاته للسطح الذي يبال عليه، وهو يقتضي أحياناً ملاقاة الماء لنفس البول.

فإذا كان المنفيّ عنه البأس مباشرةً في قوله : « لا بأس به » هو الماء النازل أو الثوب دلّ على طهارة هذا الماء ولو كان ملاقياً للنجس، وهو معنى الاعتصام.

وإذا كان المنفيّ عنه البأس مباشرةً هو السطح فلا إشكال أيضاً في دلالة قوله : « لا بأس به » على نفي المحذور فيما فرضه السائل بتمام مراحله من السطح والماء النازل والثوب، إذ لو كان الماء النازل والثوب نجسين مع ارتفاع النجاسة عن السطح لم يكن معنىً لاقتصار الإمام في مقام الجواب على نفي البأس عن السطح وعدم التعرّض لنجاسة الماء النازل والثوب، فالقول المذكور يدلّ أيضاً على طهارة الماء النازل ضمناً، وبذلك يثبت الاعتصام.

وقد يستشكل في الاستدلال بالرواية المذكورة : بأنّ نفي البأس الذي هو محطّ الاستدلال قد علِّل : بأنّ ما أصاب السطح من ماءٍ أكثر من البول، وهذا يعني : أنّ مناط اعتصام ماء المطر أو مطهّريته مجرّد أكثريته من البول ولو مع انحفاظ البول أو تغيّر الماء به، ومع وضوح عدم إمكان الالتزام بذلك وبطلانه

يكون الكلام مجملاً، ويسري الإجمال إلى الجملة المعلّلة ويتعذّر الاستدلال بها.

والجواب: أنّ مقتضى الجمود على لفظ الأكثرية وإن كان ذلك ولكنّ هذا الجمود ليس عرفياً؛ بقرينة أنّه لم يفرض هناك بول موجود بالفعل على السطح عند نزول المطر، وإنّما فرض سطح يبال عليه، وهذا أعمّ.

فإن أُريد بالجمود المذكور تفسير الأكثرية بأكثرية ماء المطر من البول الموجود فعلاً فهذا خلاف الظاهر، إذ لم يفرض وجود بولٍ بالفعل.

وإن أُريد بذلك تفسير الأكثرية بأكثرية ماء المطر ممّا أصاب السطح من البول طيلة المدّة فهذا أيضاً ليس عرفياً؛ لأنّ الأكثرية بهذا المعنى ليس للمستعلم طريق عرفيّ إليها، وإنّما هناك طريق عرفيّ إلى معرفة الأكثرية بلحاظ الأثر، لا بحسب الكمّية، والأكثرية بلحاظ الأثر مساوقة للقاهرية، وعدم تغيّر الماء بأوصاف البول.

فإن كان المنظور في الجملة الأُولى «لا بأس به» الحكم بمطهّرية المطر للسطح فتكون الجملة الثانية في مقام بيان ضابط هذه المطهّرية، وهي الإصابة مع عدم تغيّر ماء المطر.

وإن كان المنظور في الجملة الأُولى الحكم بطهارة الماء النازل من السطح فتكون الجملة الثانية في مقام بيان ضابط هذه الطهارة، وأنّ ماء المطر مادام قاهراً على أوصاف النجس لا ينفعل، وهو معنى الاعتصام.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى قال: سألته عن البيت يبال على ظهره ويغتسل من الجنابة ثمّ يصيبه المطر، أيؤخذ من مائه فيتوضّأ به للصلاة؟ فقال: «إذا جرى فلا بأس به»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

وقد فرض في الرواية أنّ السطح متنجّس بالبول، ومع هذا حكم بطهارة الماء وجواز الوضوء منه، وإطلاقه يشمل صورة وجود عين البول على السطح عند نزول المطر، وهذا معنى الاعتصام.

ودعوى: أنّ الرواية ليست مختصّةً بفرض الملاقاة مع عين البول، وإنّما تدلّ على طهارة المطر في هذا الفرض بالإطلاق، فتكون معارضةً بالعموم من وجه مع إطلاق الماء في مفهوم أخبار الكرّ لماء المطر الدالّ على انفعال الماء القليل بعين النجس ولو كان ماء مطر، وبعد التساقط يرجع إلى أصالة الطهارة.

مدفوعة في هذه الرواية وفيما يناظرها: بأنّ شمول الرواية لملاقاة عين النجس وإن كان بالإطلاق ولكن لمّا كان هذا الفرد فرداً متعارفاً بالنسبة إلى السطح الذي يبال عليه وشائعاً لا يكون إخراجه من الإطلاق عرفياً، بل يكون الإطلاق بنفسه قرينةً عرفيةً على إخراج ماء المطر عن موضوع المفهوم في أخبار الكرّ.

هذا إذا لم نقل بأنّ مفهوم أخبار الكرّ دالّ على انفعال القليل بالنجس والمتنجّس، وإلّا كانت رواية عليّ بن جعفر أخصَّ مطلقاً من المفهوم، لا معارضةً بالعموم من وجه.

ومنها: ما ورد عن عليّ بن جعفر أيضاً قال: وسألته عن الرجل يمرّ في ماء المطر وقد صبّ فيه خمر، فأصاب ثوبه هل يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ فقال: «لا يغسل ثوبه ولا رجله، ويصلّي فيه ولا بأس به»[1].

وهذه الرواية ـ بعد فرض عدم ظهورها في فرض انقطاع ماء المطر عند صبّ الخمر في الماء ـ تكون مع ضمّ دليل نجاسة الخمر دالّةً على اعتصام ماء

---

(١) المصدر السابق: ذيل الحديث ٢.

المطر، بمعنى أنّ اعتصامه مستفاد من مجموع الدليلين: هذه الرواية، ودليل نجاسة الخمر. فإن استظهر منها فعلية التقاطر عند صبّ الخمر فهو، وإلّا قيّد إطلاقها، لِمَا إذا صُبَّ الخمر بعد انقطاع التقاطر بالروايات[١] الخاصّة الدالّة على انفعال ماء الاناء ونحوه بملاقاة النجس.

## [شروط اعتصامه]

وأمّا الجهة الثانية ـ وهي في اشتراط الاعتصام بالجريان، وعدم كفاية صدق ماء المطر بدونه ـ فالكلام فيها يقع: تارةً في تحصيل إطلاقٍ في أدلّة اعتصام ماء المطر يشمل صورة عدم الجريان؛ ليكون المقتضي للاعتصام إثباتاً تامّاً بقولٍ مطلق.

وأُخرى في ما يصلح أن يكون مقيّداً للإطلاق على فرض وجوده، فمع عدم وجود الإطلاق، أو وجوده ووجود المقيّد معاً يتعيّن القول بالاشتراط.

أمّا الكلام في الأمر الأوّل فأكثر روايات الباب المعتبرة واردة في مورد الجريان، وليس فيها مايدلّ على تعليق الحكم بالاعتصام على عنوان ماء المطر في نفسه ليقال بإطلاقه؛ لعدم توقّف صدق هذا العنوان على الجريان، ففي صحيحة هشام بن الحكم فرض «ميزابان سالا»[٢]، وفي صحيحة هشام بن سالم فرض «أنّ السماء تصيب السطح وينزل الماء من السطح»[٣]، وهذا لا يكون عادةً إلّا مع كون الماء بدرجةٍ معتدٍّ بها من الكثرة والجريان.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ١: ١٥٠، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق.

(٢) تقدّمت في الصفحة ١٣.

(٣) تقدّمت في الصفحة ١٤.

وغاية ما يمكن أن يحتمل فيه الإطلاق قوله في صحيحة هشام بن سالم : «ما أصابه من الماء أكثر»، بدعوى : أنّ هذا التعليل يقتضي إناطة الحكم بالمطهّرية والاعتصام بمجرّد أكثرية ماء المطر وقاهريّته، دون فرقٍ بين فرض جريانه وعدمه، فلو تمّت هذه الدعوى يبحث حينئذٍ في الأمر الثاني، وهو المقيّد بالجريان. والجريان : إمّا شأنيّ، أي كون الماء بحيث يجري لو وقع على الأرض الصلبة، أو فعلي، وهو ما يكون جارياً بالفعل.

وقد يقال حينئذٍ في نفي اشتراط الجريان : إنّه إن اُريد الجريان الفعليّ فلازمه أنّ أدنىٰ ماءٍ على الأرض الصلبة يكون معتصماً لجريانه، وما هو أغزر منه كثيراً ممّا يقع على أرضٍ معيقةٍ عن الجريان غير معتصم، وهذا على خلاف الارتكاز العرفي.

وإن اُريد الجريان الشأنيّ فلا دليل على اشتراطه؛ لأنّ الروايات التي اُخذ فيها قيد الجريان ظاهرة في فعلية الجريان، كما هو الحال في سائر العناوين.

ويندفع هذا الكلام : بأنّ اشتراط الجريان الفعليّ إذا كان على خلاف الارتكاز العرفيّ فهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً على كون الجريان المأخوذ شرطاً في الروايات بمعنى الجريان الشأني.

أو بكلمةٍ اُخرى : يكون قرينةً على أنّه شرط على وجه الطريقية، وبما هو معبِّر عن غزارة الماء، لا على وجه الموضوعية، فلابدّ إذن من ملاحظة ما يستدلّ به من الروايات على اعتبار الجريان، فإن تمّت دلالتها على ذلك حملناها بقرينة الارتكاز المذكور ومناسبات الحكم والموضوع العرفية على كونه معتبراً بنحو الطريقية.

وأهمّ هذه الروايات : صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة، التي ورد فيها قوله :

«إذا جرى فلا بأس به» فتكون مقيّدةً للمطلقات على فرض وجودها.

وقد يستشكل في ذلك: تارةً بحمل الجريان فيها على الجريان من السماء، فيكون المقصود من الشرطية المذكورة اشتراط التقاطر من السماء في مقابل الانقطاع.

وأُخرى بحمل اشتراط الجريان على خصوصيّةٍ في مورد الرواية، وهي: أنّ ماء المطر يقع على مكانٍ متّخذٍ مبالاً، وفي مثل هذا المكان إذا لم يجرِ الماء يتغيّر عادةً، فلهذا جعل الجريان شرطاً في بقاء الماء على الطهارة.

وكلا الاستشكالين في غير محلّه:

أمّا الأوّل فلأنّ الجريان ينصرف إلى الجريان الأُفقيّ دون العمودي، ولو أُريد اشتراط التقاطر من السماء لكان المناسب التعبير «بأنّه إذا كان جارياً فلا بأس»، لا بأنّه «إذا جرى فلا بأس»، فإنّ التعبير الثاني ظاهر في كفاية حدوث الجريان، وهذا إنّما يناسب شرطية الجريان على الأرض.

وأمّا الثاني فلأنّ ظاهر أخذ الجريان على ظهر البيت شرطاً أخذه بعنوانه، لا باعتباره ملازماً لأمرٍ آخر وهو عدم التغيّر، فحمله على عدم التغيّر بلا قرينةٍ غير صحيح، خصوصاً أنّ المقصود من التقييد بالجريان إذا كان التحفّظ من ناحية التغيّر على أساس أنّ الجريان يساوق الكثرة المانعة عن التغيّر، فهذا المقصود حاصل بدون حاجةٍ إلى التقيّد بالجريان، لأنّ سؤال الراوي عن أخذ الماء منه للوضوء بنفسه يدلّ على كثرته بنحوٍ يمكن اغتراف الماء منه للوضوء.

وإذا كان المقصود من التقييد بالجريان التحفّظ من التغيّر على أساس أنّ الجريان يوجب تحرّك الماء عن الموضع النجس وعدم مكثه عليه بنحوٍ يتغيّر به، فلازم ذلك التقييد بالجريان من الموضع النجس إلى غيره، لا بصرف الجريان كما وقع في الرواية.

بل وإن كان قطرات بشرط صدق المطر عليه، وإذا اجتمع في مكان وغسل فيه النجس طهر وإن كان قليلاً [١]، لكن ما دام يتقاطر عليه من السماء [٢].

---

(١) بمعنى: أنّه لا يشترط في التطهير بماء المطر القليل وروده على المتنجّس، بل يحصل بورود المتنجّس عليه، وسوف يأتي الكلام في تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين:

أحدهما: في اشتراط بقاء التقاطر في الحكم بالاعتصام.

والآخر: في أنّه هل يشترط في التطهير بماء المطر ورود الماء على المتنجِّس، أوْ لا؟

أمّا المقام الأوّل فتفصيله: أنّ لدينا أربع مراتب من ماء المطر:

الأُولى: الماء المتلبّس بفعلية النزول من السماء، وتنتهي هذه المرتبة باستقرار الماء على الأرض.

الثانية: الماء المتّصل بالسماء، والاتّصال أعمّ من النزول، إذ يصدق على الماء المستمرّ ما دام التقاطر عليه فعلياً؛ لأنّه نحو اتّصال، فهذه المرتبة أوسع من الأُولى.

الثالثة: الماء المتّصل بالسماء ولو بنحوٍ من العناية، أي المتهيِّئ للاتّصال، فيشمل الماء المستقرّ الذي انقطع عنه التقاطر شخصاً، مع بقاء التقاطر في مواقع أُخرى قريبةٍ بنحوٍ ينتزع من ذلك الماء عنوان التهيّؤ والصلاحية للاتّصال.

الرابعة: الماء الناشئ من السماء، فيشمل الماء بعد انقطاع المطر عنه بالمرّة، وهذه المرتبة أوسع المراتب.

فلا بدّ من ملاحظة دليل اعتصام ماء المطر ومناسبته مع أيّ مرتبةٍ من هذه المراتب.

وتوضيح ذلك: أنّ كلمة «المطر»: تارةً تستعمل في اسم المعنى المصدري، أي في الماء النازل من السماء. وأُخرى في نفس المعنى المصدري، أي عملية النزول، وبذلك يكون مصدراً قابلاً للاشتقاق منه، فيقال مثلاً: مطرت السماء.

فإن أُريد بالمطر ـ في جملة «ماء المطر» المحكوم باعتصامه في دليل الاعتصام ـ اسم المعنى المصدريّ، فالإضافة في الجملة المذكورة تكون إضافةً بيانية، أي ماء هو المطر.

وإن أُريد بالمطر نفس المعنى المصدريّ فالإضافة نشوئية، ولا معنى لكونها بيانية، أي ماء ناشئ من عملية النزول من السماء.

وعلى الأوّل إذا لم نعمل أيّ عنايةٍ في مفهوم المطر اختصّ عنوان ماء المطر بالمرتبة الأُولىٰ، وإذا أعملنا عنايةً في توسيع الماء النازل من السماء بنحوٍ يشمل ما استقرّ منه على الأرض مع اتّصاله بما يتقاطر عليه باعتباره امتداداً للماء النازل انطبق العنوان على المرتبة الثانية. وإذا أضفنا إلى تلك العناية عنايةَ أنّ ما هو متهيِّئ للاتّصال بحكم المتّصل انطبق العنوان على المرتبة الثالثة، ولا تكفي هذه العنايات لتطبيقه على المرتبة الرابعة.

وعلى الثاني إذا لم نأخذ في الإضافة شيئاً سوى النشوئية أمكن انطباق العنوان على المرتبة الرابعة؛ لأنّ النشوئية محفوظة حتّى بعد الانقطاع. وإذا قلنا: يتضمّن الإضافة مضافاً إلى النشوئية شيئاً من المواكبة والمقارنة فيكون المعنى «الماء الناشئ من المطر والمواكب له» فلا ينطبق على المرتبة الرابعة، بل على إحدى المراتب الثلاث الأُولى، حسب درجة المواكبة والمقارنة المأخوذة ضمناً في معنى الإضافة.

هذه هي محتملات العنوان في نفسه، فإذا اتّضحت نقول: إنّ الصحيح عدم إرادة المرتبة الرابعة من دليل اعتصام ماء المطر؛ وذلك:

أمّا أوّلاً: فلإمكان أن تكون الإضافة في ماء المطر بيانيةً، ومع كونها بيانيةً لا يكون للعنوان إطلاق بنحوٍ ينطبق على المرتبة الرابعة، ومادام ذلك محتملاً فلا أقلّ من الإجمال الموجب للاقتصار على القدر المتيقّن.

وأمّا ثانياً: فلأنّ القرينة العرفية قائمة على صرف العنوان عن المرتبة الرابعة، ولو فرض كون الإضافة نشوئيةً ـ وهي المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع ـ فإنّ مجرّد الانتساب التأريخي إلى السماء لا يناسب عرفاً أن يكون ملاكاً للاعتصام، فنفس المناسبات العرفية الارتكازية تكون قرينةً على إرادة ما هو أخصّ من المرتبة الرابعة، ولو بجعل ظهور للإضافة في البيانية.

وعين هذا الكلام نقوله في مثل أدلّة اعتصام عناوين ماء النهر، أو ماء البحر، فإنّ ارتكازية عدم كون الانتساب التأريخيّ للبحر أو للنهر عاصماً بنفسها تكون قرينةً على ظهور الإضافة في البيانية.

وثالثاً: أنّه لو قطع النظر عمّا تقدم وفرض الإطلاق بنحوٍ ينطبق العنوان على المرتبة الرابعة فهذا الإطلاق مقيّد بروايات الغدران المفصِّلة بين الكرّ والقليل؛ لأنّ ماء الغدير مشمول للمرتبة الرابعة، وقد حكم بانفعاله مع عدم الكرّية، لا بروايات انفعال الماء القليل مطلقاً بعد ضمّ دعوى أنّ كلّ ماءٍ ينشأ من المطر، كما قيل[1]؛ وذلك لوضوح أنّ المقصود من نشوء جميع المياه من المطر: نشوء المياه الأصلية الأوّلية، وإلّا فمن الواضح أنّ مياه الأنهار لم تنشأ فعلاً من المطر، وإنّما نشأت من ذوبان الثلوج التي يرجع أصلها إلى المطر.

---

(١) التنقيح ١: ٢٢٣.

فالقول بأنّ الماء النازل من السماء مادام ماءً ولم يخرج عن حقيقة الماء بالانجماد أو غيره محكوم بالاعتصام، لا يوجب إلغاء دليل انفعال الماء القليل رأساً.

كما أنّ الصحيح أيضاً عدم اختصاص العنوان بالمرتبة الاُولى، بقرينة أنّ جملةً من روايات الباب ناظرة إلى الماء الجاري على الأرض، فلابدّ من الالتزام بدخول المرتبة الثانية تحت الحكم بالاعتصام.

وقد يقرَّب اعتصام الماء المستقرّ على الأرض مع فرض اتّصاله بالمطر، حتّى مع عدم فرض الإطلاق في دليل اعتصام المطر بدعوى: أنّه ماء متّصل بالمعتصم، فيعتصم به بلحاظ ما دلّت عليه صحيحة ابن بزيع من اعتصام ماء البئر لاتّصاله بالمادة[1].

ويرد على هذا التقريب: أنّ اتّصال الماء المستقرّ على الأرض بالخطّ العموديّ من التقاطر وإن كان ثابتاً غير أنّ هذا النحو من الاتّصال لا يكفي للاعتصام حتّى في مورد المادّة الأرضية؛ لأنّه ليس اتّصالاً حقيقياً، ولهذا قالوا: بأنّ المادّة إذا كانت عاليةً ويتقاطر منها الماء فلا يحكم باعتصام المتقاطر؛ لعدم الاتّصال الحقيقي، فكذلك هنا.

وأمّا اتّصال الماء المستقرّ مع القطرة الأخيرة من ذلك الخطّ العموديّ الملاقية له فهو وإن كان اتّصالاً حقيقياً ولكنّه لو كفى لحصول الاعتصام حينه فلا يكفي لحصول الاعتصام في الآنات المتخلِّلة بين سقوط قطرةٍ وسقوط اُخرى.

وأمّا المرتبة الثالثة فإلحاقها بالمرتبة الرابعة في عدم الاعتصام يتوقّف على النظر في مدرك إخراج المرتبة الرابعة من دليل الاعتصام.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ و ٧.

مسألة ( ١ ) : الثوبُ أو الفراش النجس إذا تقاطر عليه المطر ونفذ في جميعه طهر ، ولا يحتاج إلى العصر أو التعدّد [(١)].

---

فإن كان المدرك هو إجمال العنوان الموجب للاقتصار على المتيقّن ، أو قرينية الارتكاز العرفيّ فهو بنفسه يقتضي إخراج المرتبة الثالثة أيضاً .

وإن كان المدرك ـ بعد فرض وجود الإطلاق في دليل الاعتصام ـ تقييد هذا الإطلاق بالإجماع ، أو بروايات الغدران فيمكن القول حينئذٍ بأنّ القدر المتيقّن من المقيّد هو صورة انقطاع التقاطر بالمرّة . وأمّا مع بقاء التهيّؤ للتقاطر واستمرار المطر على مقربةٍ من الماء فلا جزم بالإجماع ، ولا بصدق عنوان الغدير المتوقّف على المغادرة ، فيتمسّك بإطلاق دليل الاعتصام .

وأمّا المقام الثاني فسوف يأتي الكلام عنه في المسألة الآتية إن شاء الله تعالى .

**[ شرائط التطهير بالمطر ]**

(١) هناك خصوصيات يلتزم عادةً باعتبارها في التطهير بالقليل ، أو بمطلق المحقون ، فلا بدّ من النظر في اعتبارها إثباتاً ونفياً عند التطهير بماء المـطر ، والكلام في ذلك يقع في جهات :

الجهة الأُولى : في اعتبار خصوصيّة العصر الذي اعتبره شرطاً في التطهير بالقليل ، واعتبره السيّد الأُستاذ[(١)] شرطاً في التطهير بالكثير أيضاً .

ولا موضوع لهذا البحث بناءً على إنكار اعتبار العصر حتّى في الغسل

---

(١) التنقيح ١ : ٢٦٧ و ٣ : ١٩ ـ ٢٠.

بالقليل، كما هو المختار على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا إذا سلّمنا الاعتبار المذكور فيتّجه البحث في المقام، سواء قيل بأنّ العصر بعنوانه يكون شرطاً في تطهير الأجسام القابلة للعصر، أو قيل باعتباره بما هو طريق إلى انفصال ماء الغسالة في تلك الأجسام خاصّةً، أو قيل بإرجاعه إلى شرطٍ عامٍّ، وهو انفصال ماء الغسالة في مطلق الأشياء: ما يقبل العصر منها وما لا يقبل، فإنّه ـ على كلّ تقديرٍ ـ يقع الكلام في شمول الحكم باعتبار العصر لمورد الغسل بماء المطر، والكلام في ذلك يقع في ثلاث مراحل:

المرحلة الأُولى: في وجود إطلاقٍ لدليل شرطية العصر يشمل ماء المطر.

وتفصيل ذلك: أنّ مدرك هذه الشرطية إن كان هو دعوى تقوُّم عنوان الغسل بالعصر فالمدرك له إطلاق لماء المطر، إذ لا فرق في هذه المقوِّمية بين ماءٍ وماء. فمثل قوله: «لا تُصَلِّ فيه حتّى تغسله»[1] دالّ على عدم الطهارة إلّا بالغسل المتقوِّم بالعصر مطلقاً، فيثبت بهذا الإطلاق اعتبار العصر في ماء المطر أيضاً.

وإن سلّم وجود الإطلاق في دليل مطهّرية الغسل وعدم تقوّمه بالعصر وادُّعِيَ أنّ اعتبار العصر بسبب المقيّد، فإن كان هذا المقيّد هو الإجماع فلا يشمل المطر؛ لأنّ المتيقّن منه الماء غير المعتصم.

وإن كان المقيّد ما يلاحظ في بعض الروايات من جعل الغسل مقابلاً للنضح والصبّ الكاشف عن أخذ عنايةٍ زائدةٍ في الغسل شرعاً، مع دعوى أنّ هذه العناية الزائدة هي العصر، فهذا المقيّد لا شمول فيه لماء المطر؛ لأنّ تلك الروايات واردة في مورد الغسل بالقليل، على ما يأتي[2] توضيحه في الجهة السابعة.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٣٢، الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٢) سيأتي في الصفحة ٣٥.

المرحلة الثانية : أنّه لو سلّم الإطلاق في دليل شرطية العصر بنحوٍ يشمل ماء المطر، فهل في دليل مطهّرية المطر إطلاق يقتضي عدم اشتراط العصر بـنحوٍ يتعارض الدليلان، أوْ لا ؟

وما قد يقال فيه ذلك : إمّا مرسلة الكاهليّ «كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر»[1]. وإمّا التعليل في صحيحة هشام بن سالم، حيث قال : «إنّ ما أصابه من الماء أكثر منه»[2]، إذ قيل[3] : إنّ مقتضى التعليل جعل مجرّد الإصابة كافياً في حصول التطهير، والإصابة غير متقوِّمةٍ بما يتقوَّم به الغسل من انفصال ماء الغسالة، وهذا يعني عدم اعتبار العصر.

أمّا مرسلة الكاهليّ فهي ساقطة سنداً.

وأمّا التعليل في الصحيحة فتوضيح الحال فيه : أنّ قوله : «ما أصابه من الماء أكثر» تعليل لقوله : «لا بأس به»، وحينئذٍ فإمّا أن يقال بأنّ مرجع الضمير المجرور في «لا بأس به» هو الماء النازل من السطح الواقع على الثوب، كما التزم بذلك في محلّه من تمسّك في المقام بالتعليل. وإمّا أن يقال بأنّ مرجع هذا الضمير هو السطح.

فعلى الأوّل تكون جملة «لا بأس به» بياناً لطهارة الماء النازل من السطح، ويكون التعليل تعليلاً لطهارة الماء النازل، لا لمطهّرية الماء للسطح، فكأنّ المقصود بالتعليل رفع استبعاد أنّ ماء المطر لم ينفعل رغم وقوعه على أرضٍ تكثر عليها النجاسات ؛ وذلك ببيان : أنّ الماء أكثر منها ولم يتغيّر بها، فلا ينفعل بها،

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٦، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٢) نفس المصدر، الحديث ١.

(٣) التنقيح ١ : ٢٦٧.

فلا يكون التعليل تعليلاً للمطهّرية مباشرةً ليستدلّ به على كفاية مجرّد الإصابة.

وعلى الثاني يكون التعليل تعليلاً لمطهّرية المطر للسطح، فكأنّه قال: إنّ السطح طهر؛ لأنّ ما أصابه من الماء أكثر، وحينئذٍ قد يتوهّم استفادة أنّ الإصابة بمجرّدها كافية في التطهير بماء المطر، وحيث إنّ التعليل يقتضي إلغاء خصوصية المورد فهو يدلّ على أنّ الإصابة كافية للتطهير بماء المطر في سائر الموارد.

ولكنّ الصحيح: أنّ هذه الاستفادة مع ذلك في غير محلّها أيضاً؛ لأنّ الحكم بطهارة السطح لم يعلّل بإصابة ماء المطر له، بل بأنّ ما أصابه من ماء المطر أكثر من البول بنحوٍ لم يتغيّر به. ففرق بين القول بأنّ السطح طهر لأنّ ماء المطر أصابه، والقول بأنّ السطح طهر لأنّ ما أصابه من ماء المطر كان كثيراً بنحوٍ لم يتغيّر بالبول، فإنّ اللسان الأوّل للتعليل هو الذي يناسب استظهار كفاية الإصابة بمجرّدها في التطهير، وأمّا اللسان الثاني فهو ليس تعليلاً لطهارة السطح بالإصابة، بل بوصفٍ قائمٍ بالماء الذي أصاب السطح، وهو كونه أكثر من البول بنحوٍ لا يتغيّر به. فتمام نظر التعليل إلى بيان أنّ الماء الذي وقع على السطح لم يتغيّر بالبول، ولهذا طهّره، وليس له نظر إلى أنّ الإصابة هل تكون مطهّرةً مطلقاً، أو مع فرض انفصال ماء الغسالة؟

نعم، يمكن دعوىٰ الإطلاق في الصحيحة بنحوٍ يقتضي عدم اشتراط انفصال ماء الغسالة بقطع النظر عن التعليل، وذلك بأن يقال: إنّ مقتضىٰ قوله: «لا بأس به» الحكم بطهارة السطح بنزول المطر عليه، سواء انفصل عنه ماء الغسالة أم لا، وهذا يدلّ على عدم اعتبار الانفصال، وإلّا لَما حكم بطهارة السطح إلّا في صورة انفصال ماء الغسالة حال نزول المطر.

وحينئذٍ إن كان اعتبار العصر في مورد اعتباره لأجل كونه طريقاً إلى انفصال ماء الغسالة دون احتمال خصوصيّة في الأجسام التي تقبل العصر أمكن

بالإطلاق الذي ذكرناه نفي الاعتبار.

وإن كان اعتبار العصر في الأجسام القابلة للعصر بعنوانه، أو بما هو طريق إلى انفصال ماء الغسالة في خصوص تلك الأجسام، مع احتمال خصوصيةٍ فيها، فلا ينفع الإطلاق المذكور لنفي وجوب العصر؛ لأنّ مورد الرواية ليس قابلاً للعصر.

المرحلة الثالثة: أنّه بعد فرض الإطلاق في كلٍّ من دليلي اشتراط العصر ومطهّرية ماء المطر ما هو علاج التعارض؟

قد يقال بتقديم إطلاق دليل مطهّرية ماء المطر لوجهين:

أحدهما: أنّ دليل المطهّرية بالعموم؛ لمكان قوله: «كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر»[1]، ودليل الاشتراط شموله لماء المطر بالإطلاق، فيقدَّم العموم على الإطلاق.

ويرد عليه: أنّ العموم إنّما هو بلحاظ الأفراد، وأمّا كون الطهارة ثابتةً لِما رآه ماء المطر من حين الرؤية أو بعد انفصال ماء الغسالة فهذا لا يرتبط بالعموم الأفراديّ الذي هو مفاد «كلّ شيء»، وإنّما يرتبط بالإطلاق الأحواليّ الذي يقتضي ثبوت الطهارة في تمام الأحوال من حين الرؤية.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ جعل الرؤية نفسها موضوعاً للحكم بالمطهّرية يعتبر لساناً عرفياً للتعبير عن عدم الاحتياج إلى أيّ مؤونةٍ إضافية، فيكون نفي الشروط الزائدة مدلولاً عرفياً لمثل هذا اللسان، ومقصوداً بالإفادة بنفسه، ولهذا نرى أنّ لسان «كلّ شيءٍ يراه ماء المطر فقد طهر» لا يقبل تقييد الطهارة بما بعد العصر. وهذا بيان لو تمّ لا يتوقّف على ورود أداة العموم في هذا اللسان؛ لأنّ مرجعه إلى

---

(١) الوارد في مرسلة الكاهلي المتقدّمة في الصفحة ٢٨.

التمسّك بظهور عنوان الرؤية في نفي سائر العنايات الزائدة، إلّا أنّ رواية الكاهليّ ساقطة؛ للإرسال.

الوجه الآخر: أنّ النسبة بين صحيحة هشام بن سالم الدالّة على المطهّرية ودليل اشتراط العصر وإن كانت هي العموم من وجهٍ، إلّا أنّه لا بدّ من تقديم إطلاق الصحيحة المقتضي لعدم اشتراط العصر على إطلاق دليل الاشتراط، إذ العكس يستلزم لَغوية عنوان ماء المطر ومساواته لسائر المياه.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ ماء المطر لم يأخذه الإمام بعنوانه موضوعاً للحكم، وإنّما كان هو مورد السؤال، ومحذور لَغوية العنوان إنّما يتطرَّق عند ظهور كلام الإمام في عناية أخذه موضوعاً للحكم، ومثل هذه العناية غير موجودة فيما إذا انتزعت الموضوعية لعنوانٍ بلحاظ كونه مورد السؤال.

وثانياً: أنّ إلغاء عنوان ماء المطر لا يحصل بمجرّد القول باشتراط العصر، إذ يكفي في انحفاظه عدم وجوب التعدّد اللازم في تطهير المتنجّس بالبول بالماء القليل.

**الجهة الثانية: في اعتبار ورود الماء على المتنجّس.**

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ اشتراط ورود الماء على المتنجّس في التطهير بالقليل قد يكون بدعوى: أنّ مقتضى القاعدة انفعال الماء القليل بالملاقاة المانع عن حصول التطهير به، والمتيقّن خروجه من ذلك صورة ورود الماء القليل على المتنجّس؛ لئلّا تلزم لَغْوِية أدلّة التطهير، فلا يحكم بالطهارة والتطهير في صورة ورود المتنجّس على الماء القليل.

وقد يكون بدعوى: انصراف الأمر بالغسل في التطهير بالماء القليل[1] إلى

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢ و ٣.

صورة ورود الماء على المتنجّس ؛ لأنّ هذا هو المتعارف غالباً حينما يراد إزالة القذارات بالماء القليل ، فهذا التعارف يكون منشأً للانصراف.

وقد يكون بدعوى : ظهور الأمر بصبّ الماء[١] في اشتراط وروده على المتنجّس.

فإن كان اشتراط ورود الماء على أساس الدعوى الاُولى فمن الواضح عدم شمول هذه الدعوى لماء المطر ؛ لاعتصامه.

وإن كان الاشتراط على أساس الدعوى الثانية فهو أيضاً لا يشمل ماء المطر ؛ لوضوح عدم وجود الغلبة المذكورة في التطهير بماء المطر ، وعدم الموجب للانصراف.

وإن كان الاشتراط على أساس الدعوى الثالثة فتفصيل الكلام في ذلك : أنّ الصبّ المأمور به في تلك الروايات ينحلّ إلى خصوصيّتين : إحداهما : ورود الماء على المتنجّس ، والاُخرىٰ ، كون الورود بنحو الصبِّ.

ومن الواضح ارتكازاً وعرفاً عدم دخل الخصوصيّة الثانية في التطهير ، فمن يستدلّ بروايات الأمر بالصبِّ على اشتراط ورود الماء لابدّ له أن يدّعي أنّ ظاهر الأمر بالصبّ في نفسه اعتبار كلتا الخصوصيّتين ، والوضوح الارتكازيّ المذكور قرينة على عدم دخل الخصوصيّة الثانية. وأمّا ظهور الأمر في دخل الخصوصية الاُولى فيبقى على حالته.

وهذا الكلام على تقدير تماميّته لا يقتضي إثبات دخل الخصوصيّة الاُولى إلّا في موارد الغسل بالقليل المحقون ، دون موارد الغسل بماء المطر ؛ وذلك لأنّ بيان اشتراط دخل الخصوصيّة الاُولى بلسان الأمر بالصبّ مع فرض عدم كون

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣ : ٣٩٥ ـ ٣٩٦ ، الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ و ٤ و ٧.

الصبّ دخيلاً بعنوانه في التطهير يصلح بنفسه قرينةً على أنّ مورد الاشتراط هو الماء الذي يكون وروده على المتنجّس عادةً بنحو الصبّ، فبيّن اشتراط الورود بلسان الأمر بالصبّ، وهذا إنّما هو في الماء القليل المحقون، فإنّ وروده عادةً على المتنجّس إنّما يكون بالصبّ دون ماء المطر الذي كثيراً ما يرد على المتنجّس بنفس تقاطره من السماء. فبهذه القرينة لا يكون للأمر بالصبّ إطلاق يقتضي اشتراط ورود الماء عند الغسل بماء المطر، بل يكون وارداً في مورد الغسل بالقليل المحقون.

أللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ غلبة كون الورود بنحو الصبّ في نوع الماء القليل تكفي للتعبير عن اشتراط الورود بلسان الأمر بالصبّ في الماء القليل مطلقاً حتّى المطر منه. ولكنّه لا يخلو من إشكال.

الجهة الثالثة: في اعتبار التعدّد في الثوب المتنجّس بالبول، المستفاد من الأمر بغسله مرّتين في رواية محمد بن مسلم ورواية ابن أبي يعفور[١]. والظاهر أنّ مدرك ذلك له إطلاق يشمل تمام المياه، وغاية ما خرج عنه الماء الجاري بلحاظ صحيحة محمد بن مسلم[٢]. فيبقى ماء المطر تحت إطلاقه، ولا يعارضه إطلاق في دليل مطهّرية المطر؛ لأنّ مرسلة الكاهليِّ وإن كانت صالحةً للدلالة على عدم اعتبار التعدّد ولكنّها ساقطة سنداً.

وصحيحة هشام بن سالم: إن جعل قوله فيها: «لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر» ناظراً إلى الحكم بنفي البأس عن الماء، وتعليل ذلك بالأكثرية المساوقة لعدم التغيّر، فلا يكون فيه دلالة على كفاية الإصابة مطلقاً في حصول

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٥، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

التطهير بماء المطر؛ لأنّ التعليل يكون تعليلاً لعدم انفعال الماء، لا للمطهّرية.

وإن جعل قوله: «لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر» ناظراً إلى الحكم بنفي البأس عن السطح، ومطهّرية ماء المطر له، وتعليل ذلك بأنّ ما أصابه من الماء أكثر، فقد يتخيّل أنّ مقتضى التعليل حينئذٍ إلغاء خصوصية المورد، وجعل الإصابة مناطاً للتطهير، ومقتضى ذلك عدم الاحتياج إلى التعدّد مطلقاً.

ولكن تقدّم الفرق بين تعليل المطهّرية بنفس الإصابة وتعليلها بأنّ ما أصاب السطح من ماء المطر أكثر من البول، فإنّ اللسان الأوّل دالّ على كون الإصابة بنفسها ملاكاً للتطهير، وأمّا اللسان الثاني فتمام نظره إلى بيان أنّ ما أصاب السطح من الماء لم ينفعل بالبول؛ لكونه أكثر منه، وليس له نظر إلى بيان ما يحصل به التطهير.

ودعوى: أنّ إطلاق الحكم بطهارة السطح في الصحيحة مع كونه متنجّساً بالبول يدلّ على عدم اعتبار التعدّد في المتنجّس بالبول إذا غسل بماء المطر، وإلّا لقيّد بصورة التعدّد في إصابة ماء المطر للسطح مدفوعة: بأنّه لو سلّم هذا الإطلاق فلا يمكن التعدّي من السطح إلى الثوب الذي دلّ الدليل على اعتبار التعدّد فيه خاصّةً، حتّى في الكثير المحقون.

الجهة الرابعة: في اعتبار التعدّد في المتنجّس بالبول في غير الثوب من البدن واللباس إذ ورد الأمر بصبّ الماء عليه مرّتين.

والظاهر عدم اعتبار ذلك في الغسل بماء المطر؛ لاختصاص دليل الاعتبار بالماء الذي يصبّ على المتنجّس، وهذا إنّما يكون عادةً في المياه القليلة المختزنة. وأمّا ماء المطر المستمرّ عليه التقاطر من السماء فلا يكون الغسل فيه عادةً بصبّ الماء منه على المتنجّس، بل بغسل المتنجّس فيه، فلا يكون الأمر بالتعدّد شاملاً له، وهذا بخلاف التعدّد في الثوب، فإنّه بلسان الأمر بغسله مرّتين،

لابلسان الأمر بصبّ الماء عليه مرّتين.

الجهة الخامسة: في اعتبار التعدّد في الآنية المتنجّسة.

والظاهر عدم شمول دليل الاعتبار لماء المطر؛ لأنّه: إمّا الإجماع، وإمّا رواية عمّار الآمرة بصبّ الماء في الآنية وإدارته ثلاثاً[1] على تقدير تتميم سندها.

والأول القدر المتيقّن منه مورد الغسل بغير المعتصم. والثاني لا يشمل الغسل بماء المطر، بقرينة الصبّ والتحريك الموجب للانصراف إلى الماء القليل، ومع عدم شمول دليل الاعتبار يبنىٰ على عدمه؛ تمسّكاً بإطلاقات مطهّرية الغسل ولو لم نقل بإطلاقٍ خاصٍّ في نفس دليل مطهّرية ماء المطر.

الجهة السادسة: في اعتبار التعفير في آنية الولوغ.

والظاهر اعتباره لإطلاق قوله: «اغسله بالتراب أوّل مرّةٍ ثمّ بالماء»[2]، ولا معارض لهذا الإطلاق؛ لما تقدّم من عدم وجود إطلاقٍ في دليل مطهّرية ماء المطر يقتضي حصول الطهارة بمجرّد الإصابة.

الجهة السابعة: في اعتبار شيءٍ من الفرك والدلك في مقام الغسل.

ومدرك هذا الاعتبار ما قد يستفاد من رواية الحلبيّ: قال: سألت أبا عبد الله عن بول الصبي؟ قال: «تصبّ عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلاً»[3]. فإنّ المقابلة بين صبّ الماء والغسل المؤكّد يقتضي تطعيم الغسل المؤكّد بعناية، وهذه العناية تتعيّن في شيءٍ يُرى عرفاً كونه تأكيداً

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٧، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥١٦، الباب ٧٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٨، الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

للغسل، وليس هذا إلّا الفرك والدلك.

وقد يستدلّ بمثل هذا البيان على اعتبار العصر بتطبيق تلك العناية على العصر، كما أشرنا في الجهة الأُولى[١].

وعلى هذا الأساس يقع الكلام في أنّ هذه العناية المتمثلة في شيءٍ من الفرك هل تجب عند الغسل بماء المطر أيضاً، أوْ لا ؟

والظاهر عدم الوجوب؛ وذلك لأنّ ظاهر قوله: «تصبّ عليه الماء» كونه ناظراً إلى مورد الغسل بالماء القليل المحقون؛ لأنّه هو الذي يكون الغسل به بنحو الصبّ عادةً. والأمر بالغسل المؤكّد عقيب ذلك إنّما ورد في نفس المورد، فيكون مختصّاً بمورد الغسل بالقليل، ولا أقلّ من اقترانه بما يوجب الإجمال، فلا يكون لاشتراط العناية الملحوظة في الغسل المؤكّد إطلاق للغسل بماء المطر.

ومنه يظهر: أنّ العناية الملحوظة فيه إذا كانت هي العصر فلا إطلاق لها للغسل بماء المطر أيضاً، بل يتمسّك بإطلاقات الأمر بالغسل التي لم تتضمّن تلك العناية الإضافية.

وقد تلخّص بما ذكرناه: أنّ كلّ خصوصيّةٍ ثبت اعتبارها علىٰ أساس عدم اعتصام الماء المغسول به، أو استظهر من دليل اعتبارها الورود في الماء القليل المحقون، فلا نلتزم باعتبارها في ماء المطر، تمسّكاً بمطلقات الأمر بالغسل. وكلّ خصوصيةٍ كان في دليل اعتبارها إطلاق نلتزم باعتبارها ما لم يقم إجماع تعبّديّ على عدم الاعتبار، ولا يمكن نفي اعتبارها بأدلّة مطهّرية المطر بالخصوص؛ لما عرفت من قصورها عن إثبات الإطلاق.

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٦.

وإذا وصل إلىٰ بعضه دون بعضٍ طهر ما وصل إليه. هذا إذا لم يكن فيه عين النجاسة، وإلّا فلا يطهر إلّا إذا تقاطر عليه بعد زوال عينها (١).

مسألة ( ٢ ) : الإناء المتروس[1] بماءٍ نجسٍ ـ كالحُبِّ[2]، والشَربة[3]، ونحوهما ـ إذا تقاطر عليه طهر ماؤه وإناؤه (٢) بالمقدار الذي فيه ماء، وكذا ظهره وأطرافه إن وصل إليه المطر حال التقاطر، ولا يعتبر فيه الامتزاج، بل ولا وصوله إلى تمام سطحه الظاهر، وإن كان الأحوط ذلك.

---

(١) بناءً على عدم كفاية الغسلة المزيلة في التطهير، وسوف يأتي في بحث المطهّرات: أنّ الظاهر كفايتها في الغسل بالمعتصم دون القليل الذي ينفعل بالملاقاة، وعليه تكفي الغسلة المزيلة في الغسل بماء المطر، تمسّكاً بإطلاقات الأمر بالغسل. وإنّما لا نلتزم بذلك في الماء غير المعتصم لأنّه ينفعل بالملاقاة، ولا دليل على طهارة المتخلّف منه في المحلّ المغسول.

وهذا المحذور لا يأتي في الغسلة غير المزيلة في الماء القليل؛ لأنّ المختار عدم انفعاله بملاقاة المتنجّس الخالي من عين النجس.

وبما ذكرناه ظهر: أنّه لا حاجة لإثبات كفاية الغسلة المزيلة في ماء المطر إلى التمسّك بإطلاق دليل مطهّرية المطر بالخصوص ليستشكل فيه ببعض ما تقدّم.

**[ فروع وتطبيقات ]**

(٢) يمكن الاستدلال على مطهّرية ماء المطر للماء المتنجّس بوجوه:

---

(١) أي: المملوء، وهي كلمة عاميّة وليس لها أصل بهذا المعنىٰ في كتب اللغة.

(٢) الحُبّ: الجَرّةُ الضَخمة والخابية، وهو الذي يجعل فيه الماء، وهو فارسيّ معرّب. لسان العرب ١ : ٢٩٥ (مادّة حَبَب).

(٣) وهي المِسقاة. لسان العرب ١ : ٤٩٠ (مادّة شرب).

منها : ما قد يقال من استفادة مطهّرية ماء المطر للماء المتنجّس من صحيحة هشام بن الحكم المتقدّمة[١]، في ميزابين من بولٍ وماء مطر ؛ لأنّ الاختلاط بين ميزابي المطر والبول يؤدّي عادةً ـ في مراحل سابقةٍ على استهلاك البول في المطر ـ إلى تغيّر بعض القطرات من الماء المجاورة للبول، ثمّ يزول عنها التغيّر بغلبة الماء، وحيث حكم في الصحيحة بطهارة الماء دلَّ ذلك على مطهّرية ماء المطر للماء المتنجّس.

ويرد على هذا التقريب : أنّ حصول التغيّر في بعض القطرات المجاورة للبول وإن كان هو مقتضى العادة غير أنّ الحكم بالطهارة في الرواية مطلق يشمل صورة بقاء التغيّر وصورة زواله بالتفاعل بين الماء المتغيّر وغيره، وصورة ضآلة الماء المتغيّر بنحوٍ زال تغيّره واستهلك في ماء المطر، كما هو الغالب؛ لغزارة ماء المطر الذي يجري من الميزاب عادةً، ولابدّ من الالتزام بخروج الصورة الأُولى من إطلاق الصحيحة ؛ لوضوح نجاسة الماء المتغيّر، وتبقى تحتها الصورتان الثانية والثالثة. وحينئذٍ يستفاد من إطلاق الحكم بالطهارة في الصحيحة للصورة الثانية كون ماء المطر مطهّراً للماء المتنجّس. وأمّا إطلاقه للصورة الثالثة فهو أجنبيّ عن مطهّرية المطر ؛ لأنّ المفروض فيها استهلاك المتنجّس.

وعلى هذا الأساس تقع المعارضة بين إطلاق الحكم بالطهارة في الصحيحة للصورة الثانية وإطلاق دليل نجاسة الماء المتغيّر المقتضي لبقاء النجاسة حتّى بعد زوال التغيّر على تقدير تماميّته، والمعارضة بينهما بالعموم من وجه، وبعد التساقط يرجع إلى استصحاب النجاسة.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

ومنها : التمسّك بإطلاق عنوان الرؤية في مرسلة الكاهلي بدعوى حصولها بإصابة ماء المطر للسطح الفوقيّ للماء، ولازم هـذا الالتـزام بـمطهّرية المـطر للمضاف المتنجّس أيضاً، وذلك بدعوى : أنّ المائع بتمامه يلحظ موضوعاً واحداً لعنوان الرؤية، وقد تقدم تحقيق الكلام في ذلك، وسائر ما يمكن أن يكون مدركاً لمطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس في الجزء الأوّل، وبيّنا هـناك إمكـان الاستدلال على ذلك بالتعليل في صحيحة ابن بزيع، وبقاعدة أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه، كما تقدّم هناك أيضاً البحث عن اعتبار الامتزاج وعـدمه، فراجع[1].

وقد يتمسّك في المقام بإطلاق صحيحة هشام بن الحكم[2] على حصول الطهارة بمجرّد الاتّصال.

ويرد عليه : أنّه بعد فرض تغيّر الماء المجاور للبول لا يمكن عادةً فرض زوال التغيّر عنه إلّا بامتزاجه بماء المطر، فكما أنّ البول يستهلك في ماء المطر كذلك الماء المتغيّر به يختلط به بنحوٍ يستهلك فيه، أو يمتزج معه على أقلّ تقدير، وأمّا لو فرض مجرّد الاتّصال فكيف يتمّ حينئذٍ استهلاك البول وزوال التغيّر عن الماء المتغيّر ؟ !

وبتعبيرٍ آخر : أنّ البول والماء المتغيّر به كلاهما يتمّ تفاعلهما مع غير المتغيّر من ماء المطر على نحوٍ واحد، فكيف يتصوّر عادةً استهلاك الأوّل في ماء المطر دون حصول الامتزاج بالنسبة إلى الثاني ؟ !

---

(١) راجع الجزء الأوّل : ٣٢٢ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٥، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

مسألة ( ٣ ) : الأرض النجسة تَطهر بوصول المطر إليها بشرط أن يكون من السماء ولو بإعانة الريح. وأمّا لو وصل إليها بعد الوقوع على محلٍّ آخر كما إذا ترشَّح بعد الوقوع على مكانٍ فوصل مكاناً آخر لا يطهر. نعم، لو جرى على وجه الأرض فوصل إلى مكانٍ مسقَّفٍ بالجريان إليه طهر [1].

---

(١) توضيح الكلام في هذه المسألة : أنّ ماء المطر النازل من السماء : تارةً يفرض أنّه يصيب المتنجّس ابتداءً في خطّ نزوله من السماء، سواء كان الخطّ عمودياً أو لم يكن عمودياً، باعتبار تدخّل الريح في الانحراف به. وأُخرى يفرض أنّه يصيب موضعاً آخر ثمّ يصيب الموضع المتنجّس.

وعلى الثاني : تارةً يفرض أنّ التقاطر على الموضع المتنجّس بتوسّط الموضع الآخر مستمرّ. وأُخرى يفرض أنّ الماء الذي أصاب الموضع المتنجّس بتوسّط الموضع الآخر قد انقطع اتّصاله، ولم يعد الموضع المتنجّس يستمدّ ماء المطر ولو بتوسّط الموضع الآخر.

وعلى الثاني : فتارةً يفرض أنّ إصابة ماء المطر للموضع الآخر كان بنحو المرور والمماسة. وأُخرى يكون بنحو الوقوف عليه ثمّ الانتقال منه إلى الموضع النجس.

وعلى الثاني : فتارةً يفرض بحسب الارتكاز العرفيّ ومناسبات الاستطراق من مكانٍ إلى مكانٍ أنّ المكانين طوليّان بحيث يرى أنّ الموضع الأوّل ممرّ بطبعه للموضع الثاني، كما إذا أصاب ورق الشجر ثمّ الأرض. وأُخرى تفرض عرضية الموضعين بحسب النظر العرفيّ، كما إذا أصاب موضعاً من الأرض ثمّ ارتفع ووقع

مسألة ( ٤ ) : الحوض النجس تحت السماء يطهر بالمطر، وكذا إذا كان تحت السقف وكان هناك ثقبة ينزل منها على الحوض، بل وكذا لو أطارته الريح حال تقاطره فوقع في الحوض، وكذا إذا جرى من ميزابٍ فوقع فيه (١).

---

على موضعٍ آخر منها. والظاهر هو الحكم بالاعتصام والمطهّرية في كّل هذه الصور، عدا الصورة الأخيرة.

أمّا الصورة الأُولى فالأمر فيها واضح.

وأمّا الصورة الثانية التي يفرض فيها استمرار التقاطر من أحد الموضعين إلى الموضع الآخر فكذلك؛ لأنَّ كون الموضع المتنجّس يستمدّ باستمرارٍ من الموضع الآخر يوسّع في النظر العرفيّ من دائرة التقاطر، ولا يجعل الموضع القبليّ قاطعاً له.

وأمّا الصورة الثالثة التي يفرض فيها مجرّد المماسّة للموضع القبليّ فمن الواضح أنّ هذه المماسّة لا تقطع خطّ التقاطر والاتّصال.

وكذلك الأمر في الصورة الرابعة التي يرى العرف فيها طوليةً بين المكانين، وكون أحدهما ممرّاً بطبعه إلى الآخر.

وهذا بخلاف الصورة الأخيرة التي لا توجد فيها أيّ عنايةٍ عرفيةٍ تقتضي بقاء خطّ الاتّصال محفوظاً مع الموضع المتنجّس.

❊ ❊ ❊

(١) هذه المسألة تشتمل على تطبيقاتٍ لمطهّرية ماء المطر للماء المتنجّس، وقد تقدّم الكلام فيها.

مسألة ( ٥ ) : إذا تقاطر من السقف لا يكون مطهِّراً [١]، بل وكذا إذا وقع على ورق الشجر ثمّ وقع على الأرض [٢].

نعم، لو لاقىٰ في الهواء شيئاً كورق الشجر أو نحوه حال نزوله لا يضرّ إذا لم يقع عليه ثمّ منه على الأرض، فمجرّد المرور على الشيء لا يضرّه [٣].

مسألة ( ٦ ) : إذا تقاطر على عين النجس فترشَّح منها على شيءٍ آخر لم ينجس إذا لم يكن معه عين النجاسة، ولم يكن متغيّراً [٤].

---

(١) لا بدّ من التفصيل في ذلك بين ما إذا كان التقاطر بنحوٍ يحفظ معه خطّ الاتّصال، وما إذا كانت المسارب ضيّقةً بنحوٍ لا ينفذ منها الماء عرفاً، وإنّما تتسرَّب فيها الرطوبات، وبعد تجمّعها تنزل ماءً. ففي الأوّل يحكم بالاعتصام، دونه في الثاني الذي نظر الماتن إليه.

(٢) تقدّم أنّ الظاهر هو بقاء امتيازات المطر في هذا الفرض؛ من أجل الطوليّة بين المكانين، وكون أحدهما ممرّاً إلى الآخر عرفاً.

(٣) كما تقدّم في شرح المسألة الثالثة.

(٤) وذلك لأنّ ماء المطر معتصم ما دام خطّ الاتّصال مع السماء محفوظاً، فلا ينفعل بملاقاة النجاسة، فإذا حفظ خطّ الاتّصال إلى حين انفصال الماء عن النجس وترشّحه إلى غيره فلا موجب لانفعاله إلّا إذا كان متغيّراً، أو صحب معه شيئاً من النجس فينجس به؛ لأنّه بعد انقطاع خطّ الاتّصال ماء قليل ينفعل بالملاقاة.

نعم، إذا فرضنا أنّ الترشّح من النجس كان بعد انقطاع خطّ الاتّصال، كما لو فرض نفوذ ماء المطر في النجس وخروجه من الجانب الآخر حكم بنجاسته؛ لأنّ

مسألة ( ٧ ) : إذا كان السطح نجساً فوقع عليه المطر ونفذ وتقاطر من السقف لا تكون تلك القطرات نجسةً [(١)] وإن كان عين النجاسة موجودةً على السطح ووقع عليها ، لكن بشرط أن يكون ذلك حال تقاطره من السماء .

وأمّا إذا انقطع ثمّ تقاطر من السقف مع فرض مروره على عين النجس فيكون نجساً [(٢)] .

وكذا الحال إذا جرى من الميزاب بعد وقوعه على السطح النجس .

---

الملاقاة مع النجس تكون حاصلةً بعد انقطاع خطّ الاتّصال .

وبما ذكرناه ظهر : أنّه لا تهافت بين ما ذكره الماتن في هذه المسألة وما ذكره في المسألة السابقة ، كما ادّعي في بعض تعليقات العروة[(١)] بتوهّم : أنّه أيّ فرقٍ بين ورق الشجر والنجس ؟ فكما يكون سقوط المطر على ورق الشجر وانتقاله منه موجباً لفقدانه لامتيازه كذلك سقوطه على النجس وترشّحه منه .

ويندفع هذا التوهّم : بأنّ المقصود في المسألة السابقة : بيان عدم بقاء ماء المطر على مطهّريّته الخاصّة به بعد سقوطه على ورق الشجر وانتقاله منه ، والمقصود في المقام : بيان بقائه على طهارته وإن فقد مطهّريّته الخاصّة به .

❊ ❊ ❊

(١) لأنّها لم تلاقِ النجس إلّا حال اعتصامها وانحفاظ اتّصالها بخطّ التقاطر .

(٢) وهذا بخلاف صورة عدم المرور على النجس فإنّه لا ينجس .

---

(١) أُنظر مدارك العروة الوثقى ( فقه الشيعة ) ١ : ٢٢٩ ـ ٢٣٠ .

وتخيّل أنّ الماء وإن لم يمرَّ على النجس ولكنّ الرطوبات الواقعة على السطح باعتبار اتّصال بعضها ببعض تسري النجاسة إليها جميعاً، فينجس الماء بملاقاة أيّ جزءٍ من السطح إذا حصلت بعد انقطاع التقاطر مدفوع: بأنّ الرطوبات المتّصلة على السطح: إمّا أن تكون عَرَضاً بالنظر العرفيّ، وإمّا أن تكون ماءً.

فعلى الأوّل من الواضح أنّها ليست موضوعاً مستقلّاً للنجاسة، لعرضيّتها، فلا معنى لسريان النجاسة من بعضها إلى بعض، وإنّما النجس هو الجسم الجامد المرطوب، فتبقى النجاسة في الجزء النجس من السطح، ولا موجب لسريانها إلى الأجزاء الأُخرى من السطح؛ لعدم الملاقاة.

وعلى الثاني فللتخيّل المذكور مجال، بدعوى: أنّ الماء الممتدَّ على السطح تنطبق عليه قاعدة سراية النجاسة في المائعات، فينجس كلّه وينجس به تمام السطح.

ولكنّ التحقيق اندفاع هذا التخيّل: بأنّ قاعدة السراية في المائعات مختصّة بما إذا كان المائع بدرجةٍ من التماسك والتفاعل في أجزائه بحيث يعوّض كلّ جزءٍ منه عن النقص الحاصل بفقد جزءٍ آخر ويحتلّ موضعه؛ لأنّ المنشأ في قاعدة السراية هو تحكيم الارتكاز العرفيّ في فهم دليل الانفعال، وهو لا يقتضي السراية إلّا في مثل ذلك، وهذا النحو من التفاعل غير موجودٍ بين الرطوبات الممتدَّة على السطح رغم اتّصالها وافتراض مائيّتها، فلا تسري النجاسة إلى تمام الماء الموجود على السطح.

وسوف يأتي تحقيق الحال في ذلك مفصّلاً في فصل كيفيّة تنجّس المتنجّسات إن شاء الله تعالى.

مسألة ( ٨ ) : إذا تقاطر من السقف النجس يكون طاهراً إذا كان التقاطر حال نزوله من السماء [١]، سواء كان السطح أيضاً نجساً أم طاهراً.

مسألة ( ٩ ) : التراب النجس يطهر بنزول المطر عليه إذا وصل إلى أعماقه حتّىٰ صار طيناً [٢].

مسألة ( ١٠ ) : الحصير النجس يطهر بالمطر، وكذا الفراش المفروش على الأرض، وإذا كانت الأرض التي تحتها أيضاً نجسةً تطهر إذا وصل إليها. نعم، إذا كان الحصير منفصلاً عن الأرض يشكل طهارتها بنزول المطر عليه إذا تقاطر منه عليها، نظير ما مرَّ من الإشكال فيما وقع على ورق الشجر وتقاطر منه على الأرض.

---

(١) لاعتصامه، وأمّا إذا انفصل الماء في السقف عن خط التقاطر من السماء فينفعل بالملاقاة للنجس.

(٢) تمسّكاً بمطلقات المطهّرية العامّة، أو بمطلقات مطهّرية المطر بالخصوص لو قيل بها.

ولكن قد يستشكل في طهارة الأعماق: بلحاظ أنّ موضوع التطهير هو الغسل بالماء المطلق، وتغلغل الماء في أعماق الطين يخرجه عن كونه ماءً حقيقةً، ويكون مجرّد رطوبات، فلا يصدق عليه الغسل بالماء.

وقد يجاب: بأنّ غسل كلِّ شيءٍ بحسبه، ولهذا لو قال الإنسان العرفيّ لآخر: «اغسل هذا التراب بالماء» فإنّه يعدّ ممتثلاً إذا صبّ الماء عليه حتّى نفذت الرطوبات المائية إلى أعماقه وصار طيناً.

وقد يقال: إنّ هذا الفهم إنّما يصحّ لو فرض ورود دليلٍ خاصٍّ في غسل التراب بالماء، فإنّه بدلالة الاقتضاء ولوضوح أنّ غسله بالماء لا يكون إلّا على

مسألة ( ١١ ) : الإناء النجس يطهر إذا أصاب المطر جميع مواضع النجس منه. نعم، إذا كان نجساً بولوغ الكلب يشكل طهارته بدون التعفير، لكن بعده إذا نزل عليه يطهر من غير حاجةٍ إلى التعدّد (١).

---

هذا النحو ينعقد له ظهور في ما ذكر، ولا يتمّ ذلك بالنسبة إلى المطلقات.

أللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الارتكاز العرفيّ في كيفية الغسل وإزالة القذر هو المحكم على دليل التطهير بالماء، وحيث إنّ الارتكاز يساعد على هذا النحو من الغسل بالماء فيشمله إطلاق الدليل.

❊ ❊ ❊

(١) مرّ الكلام في الاحتياج إلى التعفير والتعدّد في الغسل بماء المطر، وليس في آنية الولوغ دليل خاصّ يقتضي اعتبار التعدّد، وإنّما وجه اعتباره فيها ـ على القول بالاعتبار ـ إطلاق دليل التعدّد في مطلق الآنية، وقد عرفت سابقاً قصوره عن الشمول لغسل الآنية بماء المطر. وهذا بخلاف دليل التعفير فإنّ إطلاقه حتّى لمورد الغسل بماء المطر ثابت، ولا معارض له كما تقدم[1].

---

(١) تقدّم في الصفحة ٣٥.





# ماء الحمّام

- حكمه على مقتضى القاعدة.
- حكمه بلحاظ الروايات الخاصّة.

# فصل

ماء الحمّام بمنزلة الجاري بشرط اتّصاله بالخزانـة [١]. فـالحياض الصغار فيه إذا اتّصلت بالخزانة لا تنجس بالملاقاة إذا كان ما في الخزانة وحده أو مع ما في الحياض بقدر الكرّ، من غير فرقٍ بين تساوي سطحها مع الخزانة أو عدمه. وإذا تنجّس ما فيها يطهر بالاتّصال بالخزانة بشرط كونها كرّاً وإن كانت أعلى وكان الاتّصال بمثل «المزَمَّلة».

ويجري هذا الحكم في غير الحمّام أيـضاً، فـإذا كـان فـي المـنبع الأعلىٰ مقدار الكرّ أو أزيد وكان تحته حوض صغير نجس واتّصل بالمنبع بمثل «المزَمَّلة»[١] يَطْهُر، وكذا لو غسل فيه شيء نجس فإنّه يـطهُر مـع الاتّصال المذكور.

---

(١) الكلام في ماء الحمّام يقع في مقامين:
أحدهما: في حكمه على مقتضى القاعدة.
والآخر: في حكمه بلحاظ الروايات الخاصّة.

---

(١) المزَمَّلة: لفظة عامّية يراد بها صمّام أُنبوب الماء.

## [حكم ماء الحمّام بمقتضى القاعدة]

والكلام في المقام الأوّل يشتمل على جهتين :

الأُولى : في حكم ماء الحمّام من حيث دفع النجاسة والاعتصام.

والثانية : في حكمه من حيث الرفع وإزالة النجاسة.

أمّا الكلام في الجهة الأُولى فالقاعدة التي نقصد ونتحدّث في ضوئها إنّما هي مضمون «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء»[1] منطوقاً ومفهوماً، اعتصاماً وانفعالاً، فلابدّ من ملاحظة دخول ماء الحمّام تحت المنطوق أو المفهوم.

ومن المعلوم أنّ الحكم بالاعتصام في المنطوق ـ عند بلوغ الماء كرّاً ـ يتقوّم بشرطين :

أحدهما : أن يكون الماء البالغ كرّاً واحداً في نظر العرف ؛ لأنّ المقصود من الدليل : تعليق الاعتصام على بلوغ الفرد الشخصيّ من الماء الكرّية، لا بلوغ مجموع المياه.

والشرط الآخر : أن لا يوجد ارتكاز عرفيّ يأبىٰ عن اعتصام الماء الواحد، وإلّا كان الارتكاز بنفسه قرينةً لبّيةً على تقييد الإطلاق وإن كان الماء واحداً.

أمّا الشرط الأوّل ـ وهو وحدة الماء عرفاً ـ فهل يتقوَّم بوحدة السطح، أو يحصل مع تعدّده ؟

وعلى الثاني فهل يتقوّم بتساوي السطوح على فرض تعدّدها، أو يحصل مع اختلافها ؟

وعلى الثاني فهل تنحفظ الوحدة مع اختلاف السطوح بشرط أن يكون الماء واقفاً، أو حتّى مع الجريان ؟

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢ و ٦ وفيه : «إذا كان ...».

وعلى الثاني فهل يفرّق بين اختلاف السطوح بنحو التسـنيم[١] وبـنحو التسريح، أو يبنىٰ على الوحدة مطلقاً ؟

والصحيح : هو انحفاظ الوحدة مع الاتّصال مطلقاً في جميع تلك الصور، حتّىٰ مع اختلاف السطوح بنحو التسنيم وجريان الماء؛ لأنّ الاتّصال يعتبر ميزاناً عرفاً للوحدة في الماء.

وذهاب كثيرٍ من الفقهاء إلى عدم الوحدة في فرض اختلاف السطوح مع الجريان لا يصلح شاهداً لذلك، بدعوى : أنّ نظرهم يكشف عن انثلام الوحدة عرفاً بهذا الاختلاف، وذلك لأنّ الظاهر أنّ الاعتقاد بانثلام الوحدة في الفرض المذكور نشأ من ملاحظة عنوان الماء الواحد بما هو موضوع لأحكامٍ معيّنة، من قبيل الحكم بالاعتصام، وفي ظلّ ملاحظةٍ من هذا القبيل ليس بعيداً أن يرى عدم انطباق العنوان على الماء الجاري بلحاظ عاليه وسافله معاً، غير أنّ عدم الانطباق هذا لا يتعيّن أن يكون بسبب عدم صدق الوحدة عرفاً على المجموع من السافل والعالي، بل لعلّه بلحاظ مناسبات الحكم والموضوع الارتكازية، لأنّنا حينما نلحظ العنوان بما هو موضوع في دليلٍ لحكمٍ مخصوصٍ ـ كالاعتصام مثلاً ـ فسوف يتحكّم في فهمنا له مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن، فقد لا ينطبق بما هو موضوع لذلك الحكم على فرد، ولكنّه إذا لوحظ في نفسه كان منطبقاً عليه.

وكلامنا الآن في تحقيق الشرط الأوّل ـ وهو وحدة الماء ـ بقطع النظر عمّا يقتضيه مناسبات الحكم والموضوع. ومن الواضح بهذا اللحاظ عدم تعدّد الماء،

---

(١) سَنَّمَ الشيءَ وتسنّمه : علاه، وكلّ شيءٍ علا شيئاً تسنّمه، والتسنيم خلاف التسطيح. لسان العرب ١٢ : ٣٠٦ و ٣٠٧ (مادّة سنم).

فالماء المنحدر على سفح جبلٍ لا يعتبر مياهاً متعدّدة، ولهذا لو لوحظ أيّ جزءٍ من الماء المختلف السطوح مع الجزء المجاور له تماماً نرى وحدتهما عرفاً، وكذلك الجزء الثاني مع الثالث، ولا نصل إلى جزءٍ حدّيٍّ بحيث يعتبر ماءً مستقلّاً مغايراً للجزء المجاور له.

وعلى هذا الأساس فالشرط الأوّل متوفّر في ماء الحمّام المركّب من السافل والعالي، ورغم جريانهما واختلافهما في السطوح.

وأمّا الشرط الثاني فقد يتّفق كون الماء واحداً، ومع هذا لا يحكم بشمول منطوق دليل الاعتصام له؛ لخروجه عنه بقرينةٍ ارتكازية، وهي مناسبات الحكم والموضوع، فلا بدّ من ملاحظة ذلك في ماء الحمّام.

وفي الواقع أنّ إبراز الشرط الثاني إلى جانب الشرط الأوّل يحلّ جملةً من التشويشات التي نشأت من قصر النظر على الشرط الأوّل، نذكر منها التشويشَين التاليين:

التشويش الأوّل: أنّ النجس إذا لاقىٰ الماء السافل فلا ينجس العالي الجاري عندهم بهذه الملاقاة، وهذه الفتوى موردها الماء القليل الذي له سافل وعال. وهناك فتوىً اُخرى، وهي: أنّ السافل يتقوّى بالعالي، وهذه موردها الماء الكثير الذي له سافل وعالٍ، فيعتصم سافله باتصاله بالعالي.

وحاصل التشويش في مقام الجمع بين هاتين الفتويين: أنّ الماء الذي له سافل وعالٍ إن كان ماءً واحداً فكما يتقوّىٰ السافل بالعالي لكون المجموع ماءً واحداً وقد بلغ الكرّية كذلك ينفعل العالي بملاقاة السافل؛ لكونها ماءً واحداً وقد لاقىٰ النجاسة. وإن كان الماء المذكور ماءين فكما لا ينفعل العالي بملاقاة السافل كذلك لا يقوّيه؛ لكونه ماءً آخر.

التشويش الثاني: حول التفصيل بين الماء الكثير الذي له عالٍ وسافل، فإنّ

سافله يتقوّى بالعالي دون العكس، إذ يقال: إنّه إذا كان واحداً فالاعتصام يثبت له بتمام أجزائه، وإن كان ماءين فلا يتقوّى سافله بعاليه.

ورفع كلا التشويشَين بعد افتراض وحدة الماء الذي له عالٍ وسافل ـ سواء كان قليلاً أو كثيراً ـ أنّ عدم انفعال العالي بملاقاة السافل وعدم تقوّيه بالسافل إنّما هو لمناسباتٍ ارتكازيةٍ بلحاظ وقوع عنوان الماء موضوعاً للحكم بالانفعال في دليله، أو موضوعاً للحكم بالاعتصام في دليله.

أمّا دليل الانفعال فقد تقدّم في الجزء الأوّل[1] توضيح المناسبات الارتكازية التي اقتضت عدم انفعال العالي بملاقاة النجاسة للسافل.

وأمّا دليل الاعتصام فإنّ العرف يرى بارتكازه أنّ الكثرة إنّما تكون عاصمةً ومانعةً عن تأثير النجاسة إذا كانت أبعاض الماء الأُخرى بنحوٍ تمدّ البعض الملاقي للنجاسة. وأمّا مع فرض عدم كونه صالحاً للاستمداد من الأبعاض الأُخرى ـ كالعالي بالنسبة إلى السافل ـ فلا يرى في الارتكاز العرفيّ للسافل تأثير في منعته وعصمته، وهذه قرينة لبّية تقيّد إطلاق دليل الاعتصام تقييداً متّصلاً.

ومنه يظهر الفرق بين العالي والسافل، فإنّ السافل يتقوّى بالعالي؛ لأنّ كلا الشرطين ـ من وحدة الماء البالغ كرّاً، وعدم منافاة الارتكاز ـ محقّق.

أمّا الأوّل فلما تقدّم من أنّ اختلاف السطوح لا يضرّ بالوحدة ولو مع الجريان.

وأمّا الثاني فلأنّ السافل صالح للاستمداد من العالي فلا تنطبق عليه النكتة الارتكازية التي أوجبت عدم تقوّي العالي بالسافل وخروجه عن دليل الاعتصام، فيحكم باعتصامه عملاً بإطلاق دليل الاعتصام.

---

(١) راجع الجزء الأوّل، الصفحة ١٤٤ وما بعدها.

وعلى هذا الأساس اتّضح أنّ مقتضى القاعدة المستفادة من دليل الاعتصام هو اعتصام ماء الحمّام إذا بلغ المجموع منه ومن مادّته الكرّية.

وأمّا الجهة الثانية فالتحقيق فيها: أنّ الماء العالي والسافل إذا بني على وحدته وقيل بأنّ المتمّم كرّاً بطاهرٍ يطهر كفى بلوغ مجموعه الكرّية في ارتفاع النجاسة عن ماء الحمّام في الحياض. وإذا بني على وحدته ولم يبنَ على الطهارة بالتتميم ولكن بني على قاعدة «أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة» لزم بلوغ ما سوى المتنجّس الكرّية، وبتطبيق تلك القاعدة تثبت طهارة الجميع على بحثٍ سبق في موضعه.

وإذا لم نلتزم بوحدة الماء المختلف السطوح لم تنفع القاعدة المذكورة.

وحينئذٍ إذا تمّ الاستدلال بصحيح ابن بزيع[١] على مطهّرية مطلق الماء المعتصم للماء المتنجّس بالاتّصال كانت النتيجة لزوم اتّصال الماء المتنجّس بماءٍ غير مختلف السطوح بالغ حدّ الكرّية. وقد تقدّم تحقيق[٢] الاستدلال بالصحيح على ذلك.

## [حكم ماء الحمّام بلحاظ الروايات الخاصّة]

وأمّا المقام الثاني فقد وردت روايات عديدة تدلّ على اعتصام ماء الحمّام، كرواية داود بن سرحان[٣]، ورواية إسماعيل بن جابر[٤]، ورواية بكر بن

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٥.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٤) المصدر السابق: ١٥٠، الحديث ٨.

حبيب[1]، وغيرها من الروايات، وأهمّها: الرواية الأُولى على أساس تميّزها بصحّة سندها، وقد جاء فيها قوله: قلت لأبي عبد الله : ما تقول في ماء الحمّام؟ فقال: «هو بمنزلة الماء الجاري».

والبحث في هذا المقام يقع في جهتين:

الجهة الأُولى: في حدود الدفع والاعتصام المستفاد من روايات الباب، فقد يقال بدلالتها على اعتصامٍ أوسع من الاعتصام الذي ثبت بالقاعدة في المقام الأوّل. وقد يقال بدلالتها على اعتصامٍ أضيق منه.

أمّا القول الأوّل فيستند إلى دعوى إطلاق عنوان ماء الحمّام المأخوذ موضوعاً للحكم بالاعتصام، فإنّ مقتضى إطلاقه الشمول لصورة ما إذا كان مجموع ما في المادّة والمجرى والحوض الصغير أقلّ من الكرّ أيضاً.

وتندفع هذه الدعوى: بأنّ إطلاق الحكم بالاعتصام له مقيّد متّصل في نفس دليل اعتصام ماء الحمّام؛ وذلك لأنّ هذا الإطلاق: إمّا أن يلتزم به في خصوص ماء الحمّام، وإمّا أن يلتزم به في كلّ ماءين متّصلين على نحو اتّصال الحوض الصغير بالمادّة وإن لم يصدق على مكانهما اسم الحمّام.

والأوّل باطل بقرينةٍ لبّيةٍ ارتكازية، وهي ارتكاز أنّ اسم الحمّام ـ بما هو ـ لا دخل له في الحكم بالاعتصام، فإنّ العرف يأبىٰ عن كون المكان ممّا يستحمّ فيه دخيلاً في اعتصام الماء، وهذا الارتكاز بحكم القرائن المتّصلة التي تتدخّل في تكوين ظهور الدليل.

والثاني باطل بقرينة أنّ لازمه الحكم بعدم انفعال الماء القليل مطلقاً، مع أنّ روايات ماء الحمّام نفسها ظاهرة في الفراغ عن كبرى انفعال الماء في الجملة،

---

(١) المصدر السابق: ١٤٩، الحديث ٤.

فلا تناسب مع الحكم باعتصام الماء مطلقاً، وبذلك يتعيّن سقوط الإطلاق المدَّعىٰ، واختصاص الاعتصام بصورة بلوغ المجموع الكرّية؛ لئلّا يلزم أحد المحذورين: من مخالفة الارتكاز، أو مخالفة ظهور الروايات نفسها في الفراغ عن كبرى انفعال الماء في الجملة.

وبذلك يتحصّل من الروايات: اعتصام الماء السافل المتّصل بالعالي إذا كان المجموع كرّاً، سواء كان ماء حمّامٍ أوْ لا، وهذا مطابق للقاعدة.

وبما ذكرناه في تحقيق الجواب على دعوى الإطلاق ظهر أنّ مناقشة هذا الإطلاق لا تبتني على كون القضية في أخبار ماء الحمّام خارجيةً أو حقيقية، بتقريب: أنها إذا كانت خارجيةً فلا إطلاق فيها؛ لنظرها إلى خصوص الأفراد الموجودة خارجاً، وإذا كانت حقيقيةً تمّ إطلاقها.

وذلك الابتناء المذكور في غير محلّه؛ لأنّ القضية حتى إذا فرضناها حقيقيةً لا إطلاق فيها بقرينةٍ متّصلة، وهي استلزام الإطلاق لأحد المحذورين المتقدّمين، ومرجعه إلى حمل عنوان ماء الحمّام على المعرِّفية وإخراجه عن الموضوعية، ومن الواضح أنّ معرِّفية العنوان أو موضوعيّته شيء، وكون القضية خارجيةً أو حقيقيةً شيء آخر.

هذا كلّه، مضافاً إلى إمكان منع الإطلاق في نفسه بقطع النظر عن القرينة المتّصلة التي ذكرناها؛ وذلك لأنّ مهمّ روايات الباب هو قوله في رواية داود بن سرحان المتقدمة: «ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري»[1]؛ لضعف سند أكثر روايات الباب.

وهذا القول كما قد يكون مفاده التنزيل بلحاظ الاعتصام كذلك قد يكون

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٧، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

مفاده التشبيه في وحدة الماء؛ لكي يقضي على منشأ التشكيك في اعتصام ماء الحمّام الناشئ من التشكيك في وحدة ماء الحوض وماء المادّة؛ وذلك بتنظير ماء الحمّام بالماء الجاري الّذي لا إشكال في وحدته مع اختلاف السطوح فيه غالباً، فلا يكون الدليل بصدد إنشاء اعتصام جديدٍ ليتمسّك بإطلاقه، بل بصدد تأكيد الوحدة لكي تنطبق على الماء القاعدة العامّة في باب الماء، فلا إطلاق فيه.

وأمّا القول الثاني فقد يستدلّ عليه برواية بكر بن حبيب «ماء الحمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة»[1].

بدعوى: أنّ المادّة لا تصدق على ما كان أقلّ من كرٍّ، فتدلّ الشرطية بمفهومها على عدم الاعتصام مع عدم كرّية ما في المخزن وإن بلغ المجموع الكرّية.

وهذه الرواية ساقطة سنداً بـ(بكر)، ولا تنفع في توثيقه دعوى: أنّ صفوان يروي عنه وهو لا يروي إلّا عن ثقة؛ لأنّ صفوان لم يروِ عنه مباشرةً، بل بالواسطة، فلا تشمله كلّية أنّ صفوان لا يروي إلّا عن ثقة.

وأمّا دلالتها: فإن اُريد بعدم صدق المادّة على ما كان أقلّ من كرٍّ دعوى انصراف المادة إلى المادّة المتعارفة في الحمّام فهي أكثر من الكرّ بمراتب، ولا يكفي فيها الكرّ الحدّي.

وإن اُريد بذلك دعوى: أنّ عنوان المادّة في نفسه لا ينطبق على ما هو أقلّ من كرٍّ؛ لأنّ المركوز في المادّة أن تكون لها سعة وإمداد مستمرّ، فمن الواضح أنّ المادّة بمعناها المركوز في نفسه لا تنطبق على مادّة الحمّام ولو كانت كرّاً إلّا بالعناية، فالتطبيق عنائيّ على كلّ حال.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

والظاهر أنّ المتفاهم عليه عرفاً من الشرطية في رواية بكر اشتراط أن يكون لماء الحوض الصغير مادّة في مقابل انقطاعه المساوق لكونه ماءً قليلاً، لا في مقابل اتّصاله بماءٍ أقلّ من المادّة المتعارفة. فالأمر عادةً دائر بين اتّصال ما في الحوض بالمادة وانقطاعه عنها، والاشتراط بلحاظ إخراج حالة الانفصال، لا حالة كون المجموع كرّاً حدِّياً مع الاتّصال؛ لأنّها ليست من الحالات المتعارفة.

الجهة الثانية: في حدود الرفع المستفاد من روايات الباب.

والظاهر أنّه لا يستفاد منها شيء أوسع ممّا تقتضيه القاعدة، سواء كان النظر إلى مثل لسان «ماء الحمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة» بدعوى: أنّ نفي البأس يشمل بإطلاقه الرفع أيضاً، أو إلى مثل لسان «ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري» بدعوى: أنّ هذا التنزيل تنزيل للمادّة الجعلية لماء الحمّام منزلة المادّة الطبيعية للماء الجاري، وحيث إنّ المادّة الطبيعية ثبت كونها دافعةً ورافعةً فكذلك مادّة الحمّام.

ومن الواضح أنّ اللسان الأوّل لا إطلاق فيه لصورة نقصان ما في المخزن عن الكرّية بقدر ما في الحوض الصغير من ماء؛ لأنّ عنوان المادّة للحمّام منصرف ـ كما عرفت ـ عن مثل ذلك. كما أنّ المادّة المفترض سوق التنزيل بلحاظها في اللسان الثاني منصرفة أيضاً عن هذا الفرض.

مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ قوله: «ماء الحمّام بمنزلة الماء الجاري» قد لا يكون متكفّلاً لتنزيلٍ تعبّديٍّ، وإنّما هو تشبيه وتنظير لماء الحمّام بعاليه وسافله، بالماء الجاري بعاليه وسافله، دون نظر إلى إقامة المادّة الجعلية منزلة المادّة الطبيعية ليتمسّك بإطلاق هذا النظر لسائر الآثار، فغاية ما يستفاد من ذلك كون ماء الحمّام واحداً.

وقد يستدلّ برواية حنان[1] على الرفع في المقام، وقد تقدّم[2] الكلام عنها في بحث الماء المتغير، وعن عدم إمكان الاستدلال بها؛ لإجمالها.

ثمّ إنّه لو لم يتمّ إثبات الرفع على القاعدة وأُريد إثباته بأخبار ماء الحمّام فقد يستشكل في الاستدلال بإطلاق أخبار ماء الحمّام للرفع، بعد فرض تسليم الإطلاق بأنّه معارض بالعموم من وجهٍ مع إطلاق دليل انفعال الماء القليل، فماء الحوض الصغير إذا تنجّس في حالة انفصاله عن المادّة شمله دليل انفعال الماء القليل، ومقتضى إطلاقه الأحواليّ بقاء الانفعال حتى بعد الاتّصال بالمادّة.

كما أنّ مقتضى إطلاق نفي البأس في خبر بكر مثلاً ـ على تقدير ثبوته وعدم انصرافه إلى الدفع ـ هو ارتفاع النجاسة بالمادّة، فيكون التعارض بالعموم من وجه، وبعد التساقط يرجع إلى استصحاب النجاسة.

والجواب على ذلك:

إمّا بدعوى كون أخبار ماء الحمّام أخصّ مطلقاً من دليل انفعال الماء القليل بناءً على تعدّد الماء باختلاف السطوح، فإنّه بناءً على ذلك يكون ماء الحوض الصغير ماءً قليلاً، ومقتضى دليل انفعال الماء القليل انفعاله بالنجاسة وعدم ارتفاعها عنه.

وبهذا يصبح دليل ماء الحمّام أخصّ مطلقاً منه؛ لأنّه بتمام مدلوله ـ دفعاً ورفعاً ـ يخصِّص دليل الانفعال، وهذا خلافاً لما إذا قلنا بأنّ ماء الحمّام المختلف السطوح واحد عرفاً، فإنّ الدفع حينئذٍ لايكون تخصيصاً لدليل انفعال الماء القليل، بل يشكّل مادّة افتراق دليل ماء الحمّام عنه.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٨.

(٢) راجع الجزء الأوّل: الصفحة ٣١٩ وما بعدها.

وإمّا بدعوى : أنّ دليل انفعال الماء القليل ليس له إطلاق أحواليّ يشمل ما بعد الاتّصال بالمادّة ؛ لأنّ ارتكاز وجود مطهّراتٍ في الجملة يقتضي كون مفاد دليل الانفعال دائماً مقيّداً لبّاً وارتكازاً بعدم المطهّر ، فلا يمكن نفي المطهّرية بإطلاقه .

وإمّا بدعوى : أنّ دليل ماء الحمّام حاكم على دليل انفعال الماء القليل بالنظر ، فيتقدّم عليه وإن كانت النسبة العموم من وجه ؛ لأنّ دليل ماء الحمّام ظاهر عرفاً في المفروغيّة عن كبرى انفعال الماء بالملاقاة في الجملة ، وهذا يعطيه نحواً من النظر الموجب للتقدّم بالحكومة .





# ماء البئر

- اعتصام ماء البئر.
- فروع في تطهير ماء البئر وسائر المياه.

# فصل

ماء البئر النابع بمنزلة الجاري لا ينجس إلّا بالتغيّر، سواء كان بقدر الكرِّ أو أقلّ (١).

---

**[اعتصام ماء البئر]**

(١) وقع ماء البئر موضوعاً لطائفتين من الروايات:

إحداهما: دلّت على الاعتصام، من قبيل رواية ابن بزيع[١]، ورواية عليّ ابن جعفر[٢]، وروايتي: معاوية بن عمّار[٣] ورواية أبي بصير[٤]، وهي جميعاً واضحة الدلالة على الاعتصام.

ففي الاُولى قوله: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلّا أن يتغيّر فينزح... إلى آخره». ومن الواضح أنّ كونه ممّا لا يفسده شيء هو عين الاعتصام.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٢، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ و ٧.

(٢) يأتي تخريجها في الصفحة اللاحقة.

(٣) المصدر السابق: ١٧٣، الحديث ٩ و ١٠.

(٤) المصدر السابق: ١٧١، الحديث ٥.

ودعوى : أنّ المفروض في الرواية سعة ماء البئر المساوقة لكثرته ، فلا تدلّ على اعتصام ماء البئر مطلقاً مدفوعة : بأنّ السعة إمّا بمعنى السعة في الحكم فتكون مؤكّدةً للاعتصام ، وإمّا بمعنى السعة في الماء ، وحينئذٍ لا يراد بها الكثرة الفعلية ، إذ لا معنى لتوصيف ماء البئر بالكثرة ، مع أنّ الآبار مختلفة من هذه الناحية ، فبقرينة اختلاف وضع الآبار خارجاً تكون السعة في الماء ظاهرةً في السعة العنائية ، باعتبار المادّة التي هي مفروضة في نفس عنوان ماء البئر .

وفي رواية عليّ بن جعفر : سألته عن بئر ماءٍ وقع فيها زنبيل من عذرةٍ رطبةٍ أو يابسةٍ ، أو زنبيل من سرقين ، أيصلح الوضوء منها ؟ قال : « لا بأس »(١) .

وإبداء احتمالاتٍ غير عرفيةٍ من قبيل حمل « زنبيل من عذرةٍ » على فضلات مأكول اللحم رغم مقابلته بالسرقين في الرواية ، أو حمل « لا يفسده شيء » على نفي الإفساد الذي لا يفيد معه النزح لا يضرّ بقوّة ظهور الروايات المذكورة في الاعتصام .

وما كان فيه إطلاق من هذه الروايات لفرض التغيّر يقيَّد بما دلّ على نجاسة ماء البئر بالتغيّر ، فدليل الاعتصام في نفسه تامّ .

والطائفة الأُخرى دلّت على انفعاله بالملاقاة ، وهذه الطائفة وإن كانت كثيرةً عدداً ولكن يمكن المناقشة في جملةٍ من رواياتها ، فإنّ كلّ ما دلّ على البأس بنحوٍ كان له إطلاق لصورة التغيّر وعدمه يمكن أن يقال : إنّه يقيّد بفرض التغيّر بقرينة روايات الاعتصام ، فلا يكون معارضاً من قبيل قوله : « وكلّ شيءٍ وقع في البئر ليس له دم مثل : العقرب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس »(٢) . حيث دلّ

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٧٢ ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٨ .

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٨٥ ، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١١ .

بمفهومه على البأس في فرض وقوع ما له دم، فإذا بني فيه على عدم ظهوره في استناد البأس إلى مجرّد الملاقاة، وإنّما يقتضي ثبوت البأس بالملاقاة؛ للإطلاق فيه لحالتي التغيّر وعدمه، أمكن تقييده بفرض التغيّر.

وكذلك يمكن المناقشة في جملةٍ من الروايات التي وقع فيها السؤال عن وقوع بعض النجاسات في ماء البئر، وجاء الجواب بالأمر بمقدارٍ محدّدٍ من النزح، وذلك بتقريب: أنّ جهة السؤال إذا كانت هي الاستفهام عن أصل الانفعال وعدمه كان الأمر بالنزح في الجواب ظاهراً في الإرشاد إلى النجاسة.

وأمّا إذا كانت الجهة الملحوظة للسائل ـ بعد فراغه عن أصل النزح وارتكازه في ذهنه ـ هي مقدار النزح فلا يكون الأمر بمقدارٍ معيّنٍ من النزح في مقام الجواب دالّاً على أصل الحكم بالانفعال، بل على إمضاء ما هو المركوز في ذهنه من كون النزح وظيفةً شرعية، وأمّا كونه وظيفة بعنوان كونه تطهيراً لماء البئر، أو عملاً تنزيهيّاً مطلوباً شرعاً، فلا يمكن تعيين ذلك بظهور تلك الروايات، بعد فرض كونها واردة للاستطلاع عن مرتبة متأخّرة عن أصل تشريع النزح، وهي حدّه ومقداره، ومع فرض الإجمال في الجهة الملحوظة للسائل لا يتعيّن للجواب حينئذٍ ظهور في الحكم بالانفعال.

وكذلك أيضاً يمكن المناقشة في رواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله قال: «إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به فتيمَّم الصعيد، فإنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، ولا تقع في البئر، ولا تفسد على القوم ماءَهم»[1]. وذلك أنّ تقريب الاستدلال بهذه الرواية يمكن أن يكون بأحد وجهين كلاهما لا يخلو عن الإشكال:

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٧، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢٢.

الأوّل : أنّ الإفساد فيها بمعنى التنجيس، فتدلّ الرواية على انفعال ماء البئر بالملاقاة.

ويشكل : بأنّ ظاهر الرواية تبرير ترك الغسل برعاية حقّ أصحاب البئر، مع أنّه لو فرض انفعال ماء البئر بدخول الجنب لكان الغسل باطلاً لنجاسة الماء، بقطع النظر عن كون البئر لقومٍ آخرين، فلابدّ من حمل الإفساد على معنىً يلائم مع صحة الغسل فيه لو أدخل الجنب نفسه في الماء، بقطع النظر عن حقّ الآخرين.

الثاني : أنّ الإفساد فيها بمعنى صيرورة ماء البئر ماءً مستعملاً في رفع الحدث الأكبر، وبضمّ العلم الخارجيّ بأنّ محذور الماء المستعمل يختصّ بالماء غير المعتصم تكون للرواية دلالة التزامية على عدم اعتصام ماء البئر.

ويشكل : بأنّ لازم ذلك تقييد الجنب بفرض طهارة بدنه، إذ مع نجاسته ينفعل ماء البئر على تقدير عدم اعتصامه، والقول بانفعال غير المعتصم بالمتنجّس، مع أنّ فرض نجاسة بدن الجنب فرض شائع لا معنى لحمل الرواية على ما عداه خاصّةً، بل أولى من ذلك أن يحمل الإفساد على مرتبةٍ تنزيهيةٍ من القذارة، أو على الفساد الحاصل من تلوّث الماء بالوحل بسبب دخول الجنب فيه، فلا يكون في الرواية دلالة على عدم اعتصام ماء البئر.

وممّا يؤكّد ذلك : أنّ محذور الماء المستعمل ـ على فرض القول به ـ ليس محذوراً واضحاً مركوزاً ليذكر في سياق تبرير ترك الغسل المناسب لإلقاء نكتةٍ واضحةٍ مركوزة.

ومع هذا تبقى من الطائفة التي يستدلّ بها على عدم الاعتصام روايات لا شكّ في دلالتها عرفاً على الانفعال، كرواية عليّ بن جعفر، قال : سألته عن رجلٍ ذبح دجاجةً أو حمامةً فوقعت في بئرٍ، هل يصلح أن يتوضأ منها ؟ فقال :

« ينزح منها دلاءً يسيرةً ثمّ يتوضّأ بها »[١].

فإنّ هذه الرواية بقرينة الأمر بنزح دلاءٍ يسيرةٍ لا يمكن حملها على فرض التغيّر، وبقرينة السؤال عن الوضوء يكون ظاهر السؤال النظر إلى الانفعال وعدمه، فيكون الأمر بالنزح ظاهراً في الإرشاد إلى النجاسة.

وكذلك رواية عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن موسى قال: سألته عن البئر تقع فيها الحمامة، والدجاجة، أو الكلب، أو الهرّة، فقال: « يجزيك أن تنزح منها دلاءً، فإنّ ذلك يطهّرها إن شاء الله »[٢]. فإنّ قوله: « يطهّرها » ظاهر في انفعال البئر بالملاقاة قبل النزح.

ومثلهما رواية إسماعيل بن بزيع، قال: كتبت إلى رجلٍ أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عن البئر تكون في المنزل للوضوء، فتقطر فيها قطرات من بولٍ أو دم، أو يسقط فيها شيء من عذرةٍ كالبعرة أو نحوها، ما الذي يطهّرها حتّى يحلّ الوضوء منها للصلاة؟ فوقّع في كتابي بخطّه: « ينزح دلاء منها »[٣]. فإنّ قول السائل: « ما الذي يطهّرها؟ » ظاهر في أنّ نظره إلى الطهارة والنجاسة، ولا معنى لحمل الجواب على فرض التغيّر الذي لا يحصل عادةً بالقطرات.

فيقع الكلام حينئذٍ في علاج التعارض بين الطائفتين، ويمكن تصوير ذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: حمل النجاسة في الطائفة الثانية على مرتبةٍ ضعيفةٍ لا تكون منشأً لآثار لزومية، بل تنزيهية، والنجاسة بهذا المعنى تجتمع مع الطهارة بالمعنى

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٩٣، الباب ٢١ من أبواب الماء المطلق، ذيل الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٧٦، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢١.

المقابل للمرتبة اللزومية من النجاسة التي تكون منشأً للحكم ببطلان الوضوء بالماء ونحوه.

وقد يورد على هذا الجمع: تارةً بأنّه غير معقول؛ لاستحالة اجتماع الطهارة مع النجاسة ولو بمرتبةٍ ضعيفةٍ منها؛ لأنّهما ضدّان. وأُخرى بأنّه غير عرفي.

ويندفع الإيراد الأوّل: بأنّ الطهارة هي اعتبار النقاء والخلوّ من القذر، فكما أنّ للقذر مراتبَ كذلك للنقاء، واعتبار النقاء بلحاظ كلِّ مرتبةٍ يقابل اعتبار تلك المرتبة، ولا يضادّ اعتبار مرتبةٍ أُخرى. فالطهارة بمعنى اعتبار النقاء من المرتبة اللزومية من النجاسة لا تضادّ اعتبار المرتبة التنزيهية منها.

ويندفع الإيراد الثاني: بأنّ تعدّد المراتب للقذارة أمر عرفيّ وثابت في القذارات العرفية، وبذلك يكون حمل دليل النجاسة على المرتبة الضعيفة في مقام التعارض حملاً عرفياً بعد ارتكازية تعدّد المراتب، من قبيل حمل دليل الطلب على المرتبة الضعيفة في مقام التعارض مع دليل الجواز بلحاظ ارتكازية تعدّد مراتب الطلب في النظر العرفي. وإنّما لا يصحّ مثل هذا الحمل والجمع في الأحكام التي ليس لها مراتب في نظر العرف، من قبيل الملكية والزوجية مثلاً.

وهناك شواهد ومؤيّدات لهذا الجمع:

منها: الاقتصار في روايتي: عليّ بن يقطين ومحمد بن إسماعيل بن بزيع على الأمر بنزح دلاء، مع أنّ المقدَّرات للأشياء المذكورة ـ فتوىً ونصّاً ـ مختلفة جدّاً، فلو بني على مطهّرية المقدَّرات للزم الالتزام بالإجمال أو الإهمال في جواب الإمام ، مع أنّه في مكاتبةٍ ولا يتيسّر للسائل مراجعته فوراً في الاستفهام عن التفاصيل.

وهذا بخلاف ما إذا التزمنا بأنّ القذارة المستحقّة للنزح تنزيهية فإنّ مطلق النزح حينئذٍ يكون مرتبةً من التنزيه، فلا يكون في الجواب إجمال أو إهمال.

هذا، مضافاً إلى أنّه وردت في رواية ابن بزيع كلمة «البعرة» إمّا بلسان «ويسقط فيها شيء من غيره كالبعرة أو نحوها»، أو بلسان «أو يسقط فيها شيء من عذرةٍ كالبعرة أو نحوها» على اختلاف النسخ. والأوّل واضح في المقصود، وكذلك الثاني إذا حمل قوله: «كالبعرة» على التمثيل، لا على بيان المقدار.

ومنها: أنّ ورود الطاهر في جملة ما يوجب نزح ماء البئر تكرّر في روايات الانفعال: كالعقرب[1] أو الروث، أو البعرة التي وردت في رواية ابن بزيع، ممّا يكشف عن كون الحزازة المحكوم بها سنخ حزازةٍ تناسب مع ملاقاة بعض الأجسام الطاهرة أيضاً، وليست هي النجاسة اللزومية.

ومنها: أنّه قد يرد في الرواية الواحدة التخيير بين الأقلّ والأكثر في مقام النزح، فيقال مثلاً: ينزح ثلاثين أو أربعين[2]، أو تذكر عبارات مرنة من قبيل: دلاء يسيرة[3]، ممّا لا يناسب الحكم الإلزاميّ الذي يصاحب التحديد عادة. وهذا بخلاف ما إذا كان النظر إلى مراتب تنزّهيّةٍ من النجاسة، فإنّ هذه المراتب لمّا كانت متكثّرةً ومرنةً يناسبها التعبير بمثل تلك الألسنة.

ومنها: اختلاف تقدير النزح في جملةٍ من الموارد اختلافاً عجيباً.

ففي الفأرة ـ مثلاً ـ ورد في رواية عليّ بن يقطين «دلاء»[4]. وفي رواية

(١) وسائل الشيعة ١: ١٩٦، الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٩٣، الباب ٢١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٨٣، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

معاوية بن عمّار «ثلاث دلاء»[١]. وفي رواية الشحّام «خمس دلاء»[٢]. وفي رواية سماعة «سبع دلاء»[٣]. وفي رواية أبي خديجة «أربعون دلوا»[٤]. وفي رواية عمّار ورد نزح البئر كلّها[٥]. وهكذا غير الفأرة...

فإنّ تفسير هذا الاختلاف على أساس فكرة المراتب التنزيهية من النجاسة واضح، بخلاف ما إذا افترضنا أنّ هذه الروايات كلّها في مقام بيان المطهّر والمزيل للمرتبة اللزومية من النجاسة.

ودعوى: أنّ مقتضى الصناعة مع اختلاف التقدير التحفّظ على ظهور الأقلّ في اللزوم، وحمل سائر التقديرات الأُخرى على الاستحباب، لا البناء على الاستحباب في الجميع مدفوعة: بأنّ هذا يكفي لاثبات المقصود؛ لأنّ حمل الروايات المتكفّلة لسائر التقديرات على الاستحباب، وعلى مراتب تنزيهيةٍ من القذارة يعني بنفسه شيوع هذه الفكرة في الروايات، الأمر الذي يؤكّد عرفية الجمع المذكور، وقربه من الجوّ العامّ للروايات.

فليس المقصود في المقام جعل نفس الاختلاف بين الروايات في تقدير النزح قرينةً على حمل الجميع على الاستحباب لتتّجه الدعوى المذكورة، بل المقصود: أنّ تعيّن حمل أكثر تلك الروايات على الاستحباب والنجاسة التنزيهية شاهد على عرفية الجمع المذكور بين الطائفتين.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٨٧، الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٨٤، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٨٦، الباب ١٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٤) وسائل الشيعة ١: ١٨٨، الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

(٥) وسائل الشيعة ١: ١٨٤ ـ ١٨٥، الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

ومنها : أنّه قد يتفق أن يكون شخص واحد راوياً لروايتين من كلتا الطائفتين، كابن بزيع الذي كتب يسأل الرضا عن المطهّر لماء البئر، في الرواية المتقدّمة من روايات الانفعال، الأمر الذي دلّ على المفروغيّة عن النجاسة في ذهنه. وكتب إلى الإمام الرضا نفسه يسأله عن ماء البئر، فأجاب : أنّه واسع لا يفسده شيء، الأمر الذي دلّ على عدم المفروغية عن النجاسة في ذهنه.

فإن حملنا النجاسة في رواية الانفعال على المرتبة التنزيهية لم يكن هناك استغراب في صدور السؤالين معاً من ابن بزيع، بأن يكون قد سأل عن الحكم اللزوميّ فأُجيب بالاعتصام، ثمّ سأل عن المطهِّر بلحاظ المرتبة التنزيهية.

وأمّا إذا لم نلتزم بهذا الحمل وفرضنا النظر في كلتا الروايتين إلى المرتبة اللزومية من النجاسة فيشكل تصوّر صدور السؤالين من ابن بزيع؛ لأنّ السؤال الذي أُجيب بالاعتصام إذا كان هو الأوّل فكيف يظهر من سؤاله الثاني المفروغية عن النجاسة ؟ ! وإذا كان السؤال عن المطهّر هو الأوّل فهذا يعني مفروغيته عن انفعال ماء البئر، فكيف يسأل عنه ؟ ! إلّا أن يفرض تجدّد جهةٍ في الأثناء توجب الشكّ من جديد.

ومنها : عدم تعرّض روايات النزح أصلاً لحال الماء الذي ينزح، فلم يؤمر في شيءٍ منها بإراقته ووجوب اجتنابه، كما هو الحال في الروايات الواردة في انفعال الماء القليل. وهذا قد يكون اعتماداً على ظهور النزح نفسه في أنّ المقصود به : إفراز الماء الفاسد الدالّ بالالتزام على لزوم إراقته. وقد يكون ذلك لأجل أنّ تمام النظر إلى نفس النزح باعتباره أدباً من الآداب الشرعية المقرّرة لماء البئر عند وقوع القذارات فيه، ولو بنكتة التحفّظ على تجدّد ماء البئر وإخراجه باستمرارٍ عن حالة التوقّف والركود، دون أن يحكم على الماء المنزوح بالنجاسة.

ومنها : أنّه لو بُني على نجاسة ماء البئر قبل النزح وكون النزح مطهّراً فهذا

أمر بعيد عن الارتكاز العرفي ؛ لأنّنا نتساءل : ماهو موضوع النجاسة ؟ هل هو تمام الماء، أو خصوص ما ينزح، أو كلّيّ بالقدر الواجب نزحه ؟ والكلّ على خلاف الارتكاز العرفي :

أمّا الأوّل فلأنّ الماء إذا كان كلّه نجساً فكيف يطهر بعض النجس بفصل بعضه الآخر عنه ؟ ! فإنّ مثل هذه المطهّرية غريبة عرفاً.

وأما الثاني فهو أغرب ؛ لأنّ نسبة القذر الواقع في البئر إلى الجميع واحدة فكيف تتعيّن النجاسة فيما ينزح خاصّةً، وقد لا يقع نزحٌ أصلاً ؟ !

وأمّا الثالث فهو غير معقول ؛ لعدم تعقّل قيام القذارة بالكلّي، أو بالكسر المشاع وإن تعقّل العرف ذلك في الملكية. ولا يبقى بعد ذلك إلّا افتراض أنّ الماء كلّه ينجس، وبالنزح يتجدّد النبع، فيكون النبع المتجدّد مطهّراً للماء الباقي. وهذا أيضاً غريب في نفسه بناءً على عدم اعتصام ماء البئر ؛ لأنّ الماء المتجدّد نبعه هو بدوره أيضاً ماء قليل غير معتصمٍ ينجس بالملاقاة، فكيف أصبح مطهّراً لما تنجّس ؟ ولو كان موجوداً حين تنجّس ماء البئر لشملته النجاسة !

وهذا خلافاً لما إذا افترضنا اعتصام ماء البئر وكون النجاسة تنزّهية، أو افترضنا كون النزح في نفسه أدباً شرعياً، بنكتة جعل ماء البئر في حالة حركةٍ وتجدّدٍ باستمرار، فإنّ الأمر بالنزح حينئذٍ مناسب، وليس على خلاف الارتكاز.

ومنها : ورود الأمر بالنزح متّصلاً بقرينةٍ توجب عدم إرادة النجاسة والحمل على التنزيه، فإذا أمكن باتّصال القرينة المذكورة إبطال ظهور الأمر بالنزح في النجاسة واتّجاه دلالته نحو التنزيه أمكن بالقرينة المنفصلة إبطال حجّية ذلك الظهور، وحمله على التنزيه، وذلك كما في رواية أبي أُسامة، ويعقوب بن عثيم، عن أبي عبد الله قال : «إذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفأرة فانزح منها سبع دلاء»، قلنا : فما تقول في صلاتنا ووضوئنا، وما أصاب ثيابنا ؟ فقال :

«لا بأس به»[١].

ويلاحظ في الرواية: أنّ القرينة المتّصلة التي تدلّ على عدم النجاسة لم يلحقها الإمام ابتداءً بالأمر بالنزح، بل أمر بالنزح وسكت، ولو لم يراجعه السائل لما نصب القرينة على عدم النجاسة، فأيّ استبعادٍ في حمل الأوامر الأُخرى بالنزح، التي سكت عليها الإمام ولم يراجعه فيها السائل على الاستحباب ؟!

ومنها: سكوت روايات التطهير والنزح عن النجس المفروض وقوعه في ماء البئر، وعدم النصّ على لزوم إخراجه بالنزح إذا لم يستهلك، وهذا السكوت غريب بناءً على انفعال ماء البئر وعدم اعتصامه، إذ كان من المترقّب عرفاً بناءً على ذلك أن يشير إلى لزوم إخراج النجس، إذ ما فائدة النزح مع بقاء النجس؟ فيكون من الغريب اتّكال تمام روايات النزح في الإشارة إلى ذلك على الدلالة الالتزامية. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الأمر بالنزح أدب تنزيهيّ تحصل النكتة المقصودة منه ولو لم يحرز إخراج النجس منه.

ومنها: أنّ الروايات الآمرة بالنزح، والأخبار الدالّة على الانفعال لم تفرّق بين القليل والكثير من ماء البئر، فهي شاملة للكثير، بل قد يقال بإبائها عن التقييد بالقليل: إمّا لشيوع الكثرة في مياه الآبار، وإمّا لأَنّ بعض مراتب النزح العالية لا تناسب عادةً إلّا الكثير.

فلو حملت تلك الروايات على وجود نجاسةٍ لزومية لزم كون ماء البئر النابع أسوأ من المحقون المعتصم كثيره، وهذا يعني دخل المادّة في سلب الاعتصام عن ماء البئر الكثير. وهذا على خلاف الارتكاز العرفيّ، فيكون هذا الارتكاز بنفسه

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٣، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

قرينةً على كون الأمر بالنزح أمراً تنزيهيّاً وأدباً شرعياً لو لم يمكن جعله قرينةً على التقييد بالقليل من ماء البئر خاصّة.

ولا ينبغي الشكّ في صحة الجمع العرفيّ المذكور مع ملاحظة مجموع هذه المؤيّدات والمقرِّبات، وإن كان بعض المؤيّدات التي ذكرناها قابلةً للمناقشة، أو لمنع صلاحيتها للتأييد.

الوجه الثاني لعلاج التعارض بين الطائفتين دعوى: أنّ التعارض بينهما مستحكم، ولا جمع عرفي، ومعه لابدّ من الرجوع إلى المرجّحات. والترجيح مع الأخبار الدالّة على الطهارة والاعتصام؛ لأنّها موافقة للكتاب الكريم المتكفّل لطهوريّة الماء على الإطلاق في قوله تعالى: ﴿ **وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً** ﴾[١]. وموافقة الكتاب هي أول المرجّحَين العلاجِيّين.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الجمع العرفيّ تامّ، كما تقدم.

وثانياً: أنّ الماء في الآية الكريمة ليس له إطلاق أفراديّ ليكون إطلاق الكتاب لماء البئر مرجّحاً للطائفة الدالّة على الطهارة، كما أوضحنا ذلك مفصّلاً في الجزء الأوّل من هذا الشرح[٢].

وثالثاً: أنّه لو سُلِّم الإطلاق الأفراديّ فلا نسلّم الإطلاق الأحواليّ بنحوٍ يشمل الحالات المتعقّبة للإنزال، بما فيها حالة الملاقاة للنجاسة، بل المنساق من الآية الكريمة كون الماء طهوراً بحسب طبعه.

وإن شئت قلت: إنّ إنزال الماء الطهور يكفي في صدقه أن يكون الماء حين

---

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) تقدم في الجزء الأوّل: ٢٨.

النزول طاهراً، ولا يدلّ على استمرار الطهارة بعد ذلك.

ورابعاً: أنّ الطهوريّة من المحتمل أن تكون بمعنى المطهّرية، كما تقدّم في موضعه، ومعه لا تكون الآية متكفّلةً للطهارة ولا دالّةً عليها، على كلامٍ سبقت الإشارة إليه في أوّل الكتاب[١].

الوجه الثالث: أنّ التعارض مستحكم، ولا يمكن الترجيح على أساس موافقة الكتاب، فيتعيّن إعمال المرجِّح الثاني، وهو مخالفة العامّة، وهذا المرجِّح في صالح أخبار الطهارة والاعتصام؛ لأنّ العامّة ـ على ما نقل السيّد الاُستاذ[٢] ـ متّفقون على انفعال ماء البئر بالملاقاة، ولهذا حمل الأخبار الدالّة على النجاسة، أو الآمرة بالنزح على التقية.

ويرد عليه:

أوّلاً: ما تقدّم من عدم استحكام التعارض؛ لوجود الجمع العرفيّ.

وثانياً: أنّ حمل الأخبار الدالّة على النزح أو النجاسة بألسنتها المختلفة على التقية بعيد جدّاً؛ وذلك لكثرتها البالغة إلى حدّ التواتر إجمالاً، وكونها أكثر بمراتب من الروايات الدالّة على الاعتصام. ومن الواضح أنّ التقية قد تَعْرِض للإمام ، ولكنّ عروضها بهذا الشكل المستمرّ المتكرّر مع اختلاف الأحوال والرواة وطرق الأداء، بحيث يفوق البيانات الجدّية بمراتب، دون أن يكون فيها إشارة أو تعريض إلى كون الحال حال تقية، وعدم تكفُّل الأخبار الدالّة على الاعتصام شيئاً من الإشارة أو التعريض بذلك.

أقول: إنّ ذلك مستبعد جدّاً لمن لاحظ الأحاديث الواردة تقيةً في الفقه

---

(١) تقدّمت في الجزء الأوّل: الصفحة ٣٦.

(٢) التنقيح ١: ٢٨٤.

وخصوصيّاتها من حيث نسبتها إلى ما يعارضها ممّا هو وارد لبيان الواقع، وعدم خلوّها عادةً من بعض الإشارات والتلميحات في جملةٍ من الموارد.

هذا، مضافاً إلى ما يظهر من جملةٍ من روايات الانفعال من: أنّ أصل الانفعال بمرتبةٍ من مراتبه كان مركوزاً في أذهان الرواة، فكيف يفرض حصول هذا الارتكاز لدىٰ عددٍ كبيرٍ من الرواة لبياناتٍ غير جدِّية، مع أنّ الغالب في بياناتٍ من هذا القبيل أن تنضمّ إليها قرائن متّصلة أو منفصلة توضّح واقع الحال؟!

وثالثاً: أنّه لم يعلم ذهاب فقهاء العامّة المعاصرين للصادِقَين إلى القول بانفعال ماء البئر مطلقاً على النحو المشهور بين فقهائنا المتقدِّمين، فإنّ السيد المرتضىٰ قد صرّح في الانتصار: بأنّ ممّا انفردت به الإمامية القول بأنّ ماء البئر ينجس بما يقع فيها من النجاسة، ويطهر عندنا ماؤها بنزح بعضه، وهذا ليس بقولٍ لأحدٍ من الفقهاء؛ لأنّ من لم يراعِ في الماء حدّاً إذا بلغ إليه لم ينجس بما يحلّه من النجاسات ـ وهو أبو حنيفة ـ لا يفصّل في هذا الحكم بين البئر وغيرها، كما فصّلت الإمامية، ومن راعى حدّاً في الماء إذا بلغه لم يقبل النجاسة ـ وهو الشافعيّ ـ لم يفصّل بين البئر وغيرها[١].

ونقل صاحب كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: أنّ المالكية قالوا: إذا مات في البئر حيوان برّيّ ذو دمٍ سائلٍ ولم تتغيّر البئر فلا ينجس، ويُنْدَب أن ينزح منها بقدر ما تطيب به النفس، ولا يحدّ ذلك بمقدارٍ معيّن[٢].

وهكذا يظهر: أنّ الحكم بانفعال ماء البئر مطلقاً بمجرّد الملاقاة ليس ممّا اتّفقت عليه كلمة فقهاء العامّة.

---

(١) الانتصار: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٣.

الوجه الرابع : أن يقال باستحكام التعارض والتساقط بسبب عدم المرجّح العلاجي. وحينئذٍ يرجع : إمّا إلى العمومات الفوقية الدالّة على اعتصام طبيعيّ الماء، أو إلى أصالة الطهارة بعد الملاقاة مع النجاسة، ونحوها من الأُصول على فرض عدم وجود العمومات الفوقية، ونتيجة ذلك هو طهارة ماء البئر بعد الملاقاة ولو كان قليلاً.

ويرد عليه :

أوّلاً : أنّه لا موجب للتساقط بعد وجود الجمع العرفيّ، كما تقدّم.

وثانياً : أنّ إثبات الاعتصام بالرجوع إلى العمومات أو الأُصول مشكل.

أمّا العمومات : فإن أُريد ما دلّ بعمومه على اعتصام طبيعيّ الماء كرواية حريز[١] فهو معارض بما دلّ بعمومه على انفعال طبيعيّ الماء كموثّقة عمّار[٢]، وماء البئر داخل تحت كلا المطلقين، فلا يتعيّن أحدهما للمرجعية. مضافاً إلى أنّه مقيّد بمثل مفهوم أخبار الكرّ الدالّ بإطلاقه على انفعال ماء البئر القليل، فكيف نرجع في ماء البئر القليل إلى إطلاق اعتصام طبيعيّ الماء ؟

وإن أُريد ما دلّ على اعتصام طبيعيّ الماء النابع لشموله بالإطلاق لماء البئر فيكون هو المرجع فيرد عليه : أنّ مهمّ الدليل على اعتصام الماء النابع إنّما هو نفس صحيحة ابن بزيع الواردة في ماء البئر، والمفروض سقوطها بالمعارضة.

وأمّا الأُصول العملية فهي وإن كانت تقتضي طهارة ماء البئر بعد الملاقاة ولكنّها لا تثبت الاعتصام بعنوانه إذا كان هذا العنوان موضوعاً لآثارٍ شرعيةٍ بالخصوص في مقام التطهير ونحوه.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٣، الباب ٤ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

الوجه الخامس : أن يقال بتقديم الأخبار الدالّة على النجاسة بعد استحكام التعارض؛ وذلك لأنّها متواترة إجمالاً، خلافاً للأخبار الدالّة على الاعتصام، فتدخل أخبار الاعتصام في أخبار الآحاد المعارضة للسنّة القطعية، فتسقط عن الحجّية؛ لما قُرِّر في محلّه من عدم حجّية خبر الواحد المعارض للدليل القطعيّ السند كتاباً أو سنّة.

ويرد عليه : أنّ سقوط خبر الواحد عن الحجّية بالمعارضة للسنّة القطعية فرع استحكام التعارض، وعدم الجمع العرفي، وقد تقدّم وجود الجمع العرفي.

بل التحقيق : أنّه يكفينا في المقام للتخلّص من محذور سقوط أخبار الطهارة عن الحجّية بملاك المعارضة للسنّة القطعية أن تكون أخبار الطهارة صالحةً للقرينية ولو بلحاظ مقدارٍ من الأخبار الدالّة على النجاسة، ولو لم تكن صالحةً للقرينية على الجميع؛ لأنّ كون الدليل على النجاسة سُنَّةً قطعيةً إنّما هو على أساس التواتر الإجمالي، وهذا إنّما يثبت صدور بعض روايات النجاسة في الجملة. فإذا كان بعضها ممّا تصلح أخبار الطهارة للقرينية عليه احتمل انطباق ذلك البعض المعلوم صدوره بالتواتر الإجمالي عليه، ومعه لا يحرز كون أخبار الطهارة مستحكمة التعارض مع السنّة القطعية.

هذا كلّه لو سلِّم التواتر الإجماليّ فيما تمّت دلالته من الأخبار على النجاسة بعد إفراز ما ناقشنا في أصل دلالته على ذلك، وأخذ وجود المعارض المتعدّد بعين الاعتبار، لوضوح أنّ وجود المعارض من العوامل المعيقة عن حصول اليقين بسبب تكاثر الأخبار، فعشرون روايةً ـ مثلاً ـ ليس لها معارض قد تفيد اليقين على أساس التواتر الإجمالي، وليس كذلك عشرون روايةً مبتلاة بمعارضٍ يتكوّن من خمس رواياتٍ مثلاً، فالمعارض وإن لم يكن في نفسه قطعيّ السند ولكنّه يصبح من العوامل المانعة تكويناً عن قطعية السند في الطرف الآخر، ومعه

لا يدخل في نطاق أخبار الآحاد المعارضة للسنّة القطعية.

الوجه السادس: يقوم على أساس محاولةٍ أُخرى للجمع بين الطائفتين المتعارضتين، بحمل الأخبار الدالّة على الاعتصام على فرض كثرة ماء البئر وكرّيته، وحمل الأخبار الدالّة على الانفعال والنزح على فرض عدم الكرّية، وبمثل هذا الجمع يمكن أن يستدلّ على قولٍ ثالثٍ في المسألة منسوبٍ إلى بعض الفقهاء، وهو التفصيل بين القليل والكثير في ماء البئر على نهج الماء المحقون الذي يختلف حكم قليله عن كثيره.

وما يمكن أن يُوَجَّه به الجمع المذكور أمران:

أحدهما: دعوى: أنّ أخبار انفعال ماء البئر مختصّة بنفسها بالقليل، وأمّا أخبار الاعتصام فهي مطلقة تشمل القليل والكثير، ومقتضى القاعدة حينئذٍ حمل أخبار الاعتصام على الكثير تقييداً لها بأخبار الانفعال التي هي أخصّ منها مطلقاً.

ووجه اختصاص أخبار الانفعال بالقليل: القرينة اللبّية الارتكازية التي تعتبر بحكم القرائن المتّصلة. وهذه القرينة هي عبارة عن مجموع ارتكازين:

أحدهما: ارتكاز متشرّعيّ لاعتصام الماء المحقون الكرّ.

والآخر: ارتكاز عرفي، وهو: أنّ وجود المادّة لماء البئر لا يمكن أن يكون سبباً لأسوئيّته من الماء المحقون.

وعلى أساس مجموع هذين الارتكازين يحصل مقيّد متّصل لأخبار الانفعال بالقليل خاصّة، وبهذا تكون أخصّ مطلقاً من أخبار الاعتصام، إذ لا يوجد في أخبار الاعتصام قرينة متّصلة على اختصاصها بالقليل، فيتعيّن التقييد.

والصحيح: عدم وجاهة هذه الدعوى؛ لأنّ بعض روايات الانفعال آبية عرفاً عن الحمل على القليل خاصّة، كما أنّ بعض روايات الاعتصام آبية عن

الحمل على الكثير خاصّة.

فمن الأوّل: الروايات الدالّة على الأمر بنزح خمسين دلواً، أو أربعين دلواً، أو سبعين دلواً، أو يتراوح عليه أشخاص في مقام النزح، فإنّ الغزارة الفعلية التي تفهم عرفاً من هذه التقديرات الكبيرة للنزح لا يمكن حملها عرفاً على القليل خاصّة. هذا بعد فرض دلالة أخبار النزح على النجاسة.

ومن الثاني: رواية ابن بزيع التي أخذ فيها الإمام عنوان ماء البئر وحكم باعتصامه؛ لظهور ذلك عرفاً في دخل العنوان في الاعتصام، ومع حمله على الكثير يلغو دخل العنوان، خصوصاً إذا أرجعنا التعليل بالمادّة في ذيل الرواية إلى الحكم بالاعتصام.

والأمر الآخر: أن يُقطع النظر عن القرينة الارتكازية التي أبرزناها في التقريب السابق لتقييد روايات الانفعال بالقليل، ويقال: بأنّ كلّاً من الطائفتين شامل للقليل والكثير، غير أنّ موثّقة عمّار[1] المفصّلة بين القليل والكثير تقيّد روايات الاعتصام بالكثير وروايات الانفعال بالقليل، وبذلك يرتفع التعارض بين الطائفتين. وقد ظهر الجواب على هذا ممّا تقدّم أيضاً.

الوجه السابع: أن يفترض كون الطائفتين متساويتين موضوعاً في الشمول للقليل والكثير معاً، وبعد استحكام التعارض وعدم المرجّح تسقط الطائفتان معاً، ونرجع حينئذٍ في ماء البئر القليل إلى مفهوم أخبار الكرّ، وفي ماء البئر الكثير إلى منطوقها، ونتيجة ذلك: التفصيل بين القليل والكثير؛ لوضوح أنّ أخبار الكرِّ غير مختصّةٍ بالمحقون، فهي شاملة لماء البئر بالإطلاق فتتعيّن للمرجعية.

وهذا الوجه لا بأس به لو سُلِّم التساقط، ولكنّه غير ثابت؛ لوجود الجمع

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٧٤، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٥.

وإذا تغيّر ثمّ زال تغيّره من قبل نفسه طَهُر؛ لأنّ له مادّة [(١)]. ونزح المقدَّرات في صورة عدم التغيّر مستحبّ [(٢)].

---

العرفيّ كما تقدّم.

وبما ذكرناه ظهر: أنّ الصحيح هو القول باعتصام ماء البئر عملاً بروايات الاعتصام، ولا تضرّ بذلك شهرة القول بالانفعال بين المتقدّمين؛ لاحتمال أن يكون تركهم للعمل بأخبار الاعتصام من أجل تطبيق قواعد التعارض، لا من أجل قصورٍ سَنَدِيٍّ ذاتيٍّ فيها في نظرهم، فلا يوجب سقوطها عن الحجّية.

كما أنّ الإجماع المُدَّعىٰ والمظنون حصوله في تلك الطبقات ظنّاً قوياً لا يكفي لإثبات الحكم بالانفعال؛ لاحتمال استناده إلى نفس ما بيدنا اليوم من الروايات، خصوصاً مع أنّ جملةً من كلمات المتقدّمين لم يصرَّح فيها إلّا بالأمر بالنزح دون الحكم بالانفعال.

**[فروع في تطهير ماء البئر وسائر المياه]**

(١) كما في صحيحة ابن بزيع الدالّة على ذلك حكماً وتعليلاً، كما سبق تفصيلاً عند شرح مفادها فيبحوث الماء الجاري[(١)].

(٢) عملاً بروايات النزح، بعد الجمع العرفي بين الطائفتين بالحمل على المراتب، كما تقدّم توضيحه[(٢)].

---

(١) راجع الجزء الأوّل: ٣٧٠ وما بعدها.

(٢) راجع الصفحة ٦٧ وما بعدها.

وأمّا إذا لم يكن له مادّة نابعة فيعتبر في عدم تـنجّسه الكـرّيّة وإن سمِّيَ بئراً، كالآبار التي يجتمع فيها ماء المطر ولا نبع لها [(١)].

مسألة ( ١ ) : الماء المتّصل بالمادّة إذا تنجّس بالتغيّر فَطُهْرُهُ بزواله ولو من قبل نفسه [(٢)]، فضلاً عن نزول المطر عليه، أو نزحه حتّى يزول، ولا يعتبر خروج ماءٍ من المادّة في ذلك [(٣)].

مسألة ( ٢ ) : الماء الراكـد النـجس ـ كـرّاً كـان أو قـليلاً ـ يـطهر بالاتّصال بكرٍّ طاهر، أو بالجاري، أو النابع غير الجاري، وإن لم يحصل الامتزاج على الأقوى [(٤)].

---

(١) لعدم صدق عنوان ماء البئر عليه حقيقةً؛ لِتَقَوُّم هذا العنوان بالمادّة، بل لو فرض صدقه عليه لم ينفع، بعد أن فهمنا من روايات اعتصام ماء البئر ـ بقرينة مناسبات الحكم والموضوع، أو بقرينة التعليل في صحيحة ابن بزيع ـ بأنّ اعتصام ماء البئر باعتباره ذا مادّةٍ فلا يشمل الحكم ما ليس له مادّة.

(٢) لأنّ خصوصية النزح ملغية، كما تقدّم عند الحديث عـن صـحيحة ابن بزيع في بحوث الماء المتغيِّر[(١)].

(٣) لإطلاق التعليل في صحيحة ابن بزيع بالنحو الذي سبق توضيحه في بحوث الماء المتغيّر.

(٤) كما تقدّم في بحث مطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس في مسائل الماء المتغيّر[(٢)].

---

(١) راجع الجزء الأوّل : ٣٢٠ وما بعدها.

(٢) راجع الجزء الأوّل : ٣٢٢ وما بعدها.

وكذا بنزول ماء المطر [١].

مسألة (٣) : لا فرق بين أنحاء الاتّصال في حصول التطهير، فَيَطْهُرُ بمجرّده وإن كان الكرّ المطهّر ـ مثلاً ـ أعلى والنجس أسفل، وعلى هـذا فإذا أُلقي الكرُّ لا يلزم نزول جميعه، فلو اتّصل ثمّ انقطع كفى.

نعم، إذا كان الكرّ الطاهر أسفل والماء النجس يجري عليه من فوق لا يطهر الفوقانيّ بهذا الاتّصال [٢].

---

(١) كما تقدّم في بحث مطهّرية ماء المطر[1].

(٢) والضابط : أنّ كلّ اتّصالٍ يوجب تقوِّي أحد الماءين بالآخر، فهو يكفي لتطهيره بالآخر إذا كان الآخر كرّاً. فالسافل يتقوّى بالعالي، ولهذا يطهر به إذا كان العالي كرّاً، والعالي الجاري لا يتقوّى بالسافل، فلا يطهر عند نجاسته باتّصاله بالسافل وإن كان السافل كرّاً.

ونكتة هذا الضابط : أنّ مدرك مطهّرية الكرّ للماء المتنجّس المتّصل به : إمّا تطبيق عنوان المادّة عليه المأخوذة في التعليل في صحيح ابن بزيع، بدعوى : إلغاء خصوصية المادّة الطبيعية، وكون المادّة بمعنى مطلق ما يمدّ الماء من الماء المعتصم. وإمّا تطبيق قاعدة أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه، وبالاتّصال يكون الماءان ماءً واحداً فيطهر جميعه. ومن الواضح أنّ كلا الأمرين لا يجريان فيما إذا كان المتنجّس هو العالي واتّصل بمعتصمٍ سافل.

أمّا الأوّل فلعدم صدق الإمداد؛ لوضوح أنّ الكرّ السافل لا يمدّ العالي، ولا موجب لإلغاء خصوصية الإمداد وإن ألغينا خصوصية المادّة الطبيعية.

---

(١) راجع الصفحة ٣٧ وما بعدها.

مسألة ( ٤ ) : الكوز المملوء من الماء النجس إذا غمس في الحوض يطهر، ولا يلزم صبُّ مائه وغسله [١].

---

وأمّا الثاني فلأنّ المفروض ـكما تقدّم ـأنّ العالي لا يتقوّى بالسافل، وهذا يعني إمكان أن ينفعل العالي مع عدم انفعال السافل إذا كان العالي قليلاً والسافل كرّاً، وهو يؤدّي إلى أنّ التبعّض في الحكم على هذا النحو معقول، فلا موجب للالتزام حينئذٍ بمطهّرية السافل الكرّ للعالي المتنجّس عند الاتّصال به.

وهذا بخلاف صورة ما إذا كان الماء السافل متنجّساً واتّصل بالعالي الكرّ، فإنّ كلا الأمرين يجريان فيه.

أمّا الأوّل فلوضوح صدق الإمداد من العالي، فيكون مطهّراً.

وأمّا الثاني فلأنّ العرف لا يتعقّل مع الوقوف نجاسة السافل دون العالي، فإمّا أن ينجس الجميع، وإمّا أن يطهر الجميع، والأوّل على خلاف إطلاق دليل اعتصام العالي المفروض الكرّية، فيتعيّن الثاني. وبذلك تثبت مطهّرية العالي الجاري أيضاً بالأولويّة العرفية.

❊ ❊ ❊

(١) أمّا طهارة ماء الكوز فعلى أساس الاتّصال بالماء المعتصم.

وأمّا طهارة نفس الكوز فلكفاية المرّة في الغسل بالماء المعتصم؛ لأنّ رواية عمّار الدالّة على الأمر بالثلاث مخصوصة بالماء القليل، كما أشرنا في فروع ماء المطر[١]، ومع عدم وجوب التعدّد لا يلزم صبّ ماء الكوز أيضاً؛ لأنّ صبّه إن كان بلحاظ لزوم فصل ماء الغسالة فالصحيح عدم تقوّم عنوان الغسل بذلك، وإن كان

---

(١) تقدّم في الصفحة ٣٥.

مسألة ( ٥ ) : الماء المتغيِّر إذا اُلقي عليه الكرّ فزال تغيّره به يطهر، ولا حاجة إلى إلقاء كرٍّ آخر بعد زواله [١]، لكن بشرط أن يبقى الكرّ المُلقىٰ على حاله من اتّصال أجزائه وعدم تغيّره، فلو تغيّر بعضه قبل زوال تغيّر النجس، أو تفرّق بحيث لم يبقَ مقدار الكرّ متّصلاً باقياً على حاله تنجّس ولم يكفِ في التطهير. والأوْلى إزالة التغيير أوّلاً؛ ثمّ إلقاء الكرّ أو وصله به.

---

بلحاظ أنّه لا أثر لغمس الكوز المليء بالماء في الحوض، إذ لا يتحقّق بذلك إحداث الغسل ما دامت الملاقاة للماء ثابتةً من أوّل الأمر، فلكي يتحقّق الغسل إحداثاً لابدّ من تفريغ الكوز وإدخاله في الحوض. فمن الواضح أنّ خصوصية الإحداث وإن كان اعتبارها هو مقتضىٰ الجمود على ظهور صيغة «اغسل» ولكنّ الارتكاز العرفيّ يلغي خصوصية الحدوث في باب الطهارة الخبثية؛ لأنّه يفهم من دليل التطهير بمناسبات الحكم والموضوع أنّ الميزان وصول الماء.

❊ ❊ ❊

(١) لأنّ الدليل على مطهّرية الماء المعتصم للماء المتنجّس بعد زوال تغيّره يجري في صورة ارتفاع التغيّر بالكرّ الملقى ـ مع مراعاة الشروط المذكورة في المتن ـ بدون حاجةٍ إلى إلقاء كرٍّ آخر عليه، سواء كان الدليل التعليل في صحيح ابن بزيع، أو قاعدة عدم تبعّض الماء في الحكم.



# طرق ثبوت النجاسة

- العلم.
- البيّنة.
- خبر العدل الواحد.
- خبر صاحب اليد.
- صور التعارض في طرق ثبوت النجاسة.

مسألة ( ٦ ) : تثبت نجاسة الماء كغيره : بالعلم، وبالبيّنة، وبالعدل الواحد على إشكالٍ لا يترك فيه الاحتياط، وبقول ذي اليد وإن لم يكن عادلاً، ولا تثبت بالظنّ المطلق على الأقوى [1].

---

(١) استعرض في هذه المسألة الطرق المعتبرة لإثبات النجاسة، التي لابدّ من الخروج بها عن القاعدة الأوّلية المقتضية للطهارة.

وكان الأفضل إلقاء القاعدة أوّلاً، ثمّ بيان طرق الخروج عنها، غير أنّه أجَّل إلقاء القاعدة بصورةٍ صريحةٍ إلى فصلٍ لاحقٍ في الماء المشكوك. وعلى هذا الأساس سوف نفرض في المقام تمامية القاعدة، ونتكلّم عن طرق الخروج عنها تبعاً للماتن .

وتوضيح الحال في ذلك : أنّ الفقهاء ذكروا عدّة طرقٍ لإثبات النجاسة، وهي كما يلي :

**١ ـ العلم :**

ولا شكّ في الخروج به عن عموم أصل الطهارة؛ لكونه محقّقاً للغاية التي

أُخذت في دليل القاعدة، وإنّما الكلام في أنّ العلم المأخوذ غايةً لها هل هو طريق صرف إلى النجاسة الواقعية، أو مأخوذ في موضوعها؟ وسوف يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ تحقيق ذلك عند البحث حول قاعدة الطهارة وتنقيح جهاتها[١]، ويترتّب على ذلك عدّة ثمرات:

منها: أنّه بناءً على الطريقية لا يفرق بين علمٍ وعلم. وأمّا بناءً على الموضوعية فيمكن التفصيل بين أنحاء العلم، بأن يُدَّعىٰ ـ مثلاً ـ انصراف الدليل عن علم الوسواسي، وسوف يأتي لذلك مزيد توضيحٍ وتحقيق إن شاء الله تعالى.

ومنها: أنّه بناءً على عدم أخذ العلم في موضوع النجاسة الواقعية وكون العلم طريقاً صرفاً تقوم سائر الحجج مقامه في تنجيزها. وأمّا بناءً على الموضوعية فلا تقوم الأمارات والأُصول مقامه بمجرّد قيام دليلٍ على حجّيتها؛ لأنّها لا تقوم مقام القطع الموضوعي، ولو كان مأخوذاً في الموضوع على وجه الطريقية ـ على ما حققناه في الأُصول ـ فيحتاج قيامها حينئذٍ مقام العلم إلى قرينةٍ خاصّة.

### ٢ ـ البيّنة:

ويمكن الاستدلال على حجّيّتها بوجوه:

الأوّل: استفادة ذلك ممّا دلّ على حجّيّتها في باب القضاء[٢]، وحيث إنّ هذا الدليل وارد في القضاء وفصل الخصومة، فالاستناد إليه لإثبات حجّية البيّنة في أمثال المقام يحتاج إلى توجيه. ويمكن أن يقرَّب هذا التوجيه بعدّة تقريبات:

---

(١) في الصفحة ٢١٥ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم والدعوى، الحديث ١.

أحدها : ما ذكره المحقّق الهمداني [١] من التعدّي عن مورد الدليل بالأولوية أو المساواة؛ وذلك لأنّه يقتضي جعل الحجّية لبيّنة المدّعي المعارضة دائماً للقواعد التي توافق قول المنكر ، والتي قد تكون من قبيل قاعدة اليد وأمثالها من الأمارات العقلائية ، فإذا كانت البيّنة حجّةً رغم معارضتها لمثل قاعدة اليد ، فحجّيّتها في أمثال المقام ـ ممّا لا يكون فيه معارض لها سوى أصالة الطهارة ونحوها ـ أوضح .

ولا بدّ أن يرجع هذا البيان إلى دعوى الأولوية العرفية ، التي توجب دلالةً التزاميةً عرفيةً في دليل حجّية البيّنة في باب القضاء على حجّيتها في أمثال المقام ، لا إلى دعوى الأولوية العقلية ليقال بأنّها موقوفة على الاطّلاع الشامل على الملاكات الواقعية .

وقد اعترض السيّد الأُستاذ[٢] على ذلك نقضاً وحلّاً .

أمّا النقض فبأنّ حجّية شيءٍ في باب القضاء لاتستلزم حجّيته في غير هذا الباب ؛ لوضوح أنّ اليمين حجّة في ذلك الباب ، مع عدم حجّيته في غيره .

وأمّا الحلّ فبأنّ باب القضاء يتميّز بنكتة ، وهي لزوم فصل الخصومة حفظاً للنظام ، ومثل هذه النكتة غير موجودةٍ في سائر الموارد .

والتحقيق : أنّه لا يتمّ النقض ، ولا الحلّ ، ولا أصل التقريب .

أمّا النقض فبتوضيح الفرق بين البيّنة واليمين ، فإنّ حجّية اليمين في باب القضاء ليست بمعنى حجّيتها في إثبات الواقع الذي يطابق قول المنكر ، فإنّ هذا الواقع يثبت بالأصل الجاري دائماً على طبق قول المنكر ، ولهذا يصحّ لنا

---

(١) مصباح الفقيه ـ كتاب الطهارة : ٦٠٩ .

(٢) التنقيح ١ : ٣١٥ ، ومدارك العروة الوثقى ٢ : ٥٥ .

ترتيب الأثر عليه ولو لم يكن هناك يمين من المنكر. وإنّما حجّية اليمين بمعنى حجّيته في فصل الخصومة، أي كونه موضوعاً لحكم الحاكم بفصل الخصومة على طبق الأصل، ومثل هذه الحجّية لا معنى لجريانها في غير باب القضاء.

وأمّا بيّنة المدّعي فحجّيّتها ليست بمعنى كونها فاصلةً للخصومة فقط، بل هي حجّة أيضاً بلحاظ إثبات الواقع على طبق كلام المدَّعي، إذ لا مثبت له سوى البيّنة. ومن هنا أمكن دعوى التعدّي من حجّيتها في إثبات الواقع في باب القضاء إلى سائر الموارد.

وأمّا الحلّ فكأنّه يراد أن يقال هنا نظير ما يقال عادةً في ردّ الاستدلال بمقبولة ابن حنظلة[1] الدالّة على الترجيح بين الحاكمين، إذ قد يستدلّ بها على إجراء نفس المرجّحات بين الراوِيَين، فيعترض على ذلك ـ عادةً ـ بإبراز نكتةٍ توجب عدم التعدّي في إعمال تلك المرجّحات من الحاكِمَين إلى الراوِيَين، وهي: أنّ التخيير معقول بين الروايتين المتعارضتين، ولكنّه غير معقولٍ بين الحكمَين المتعارضين؛ لأنّ المقصود فصل الخصومة، وهي لا تفصل بالتخيير، فيتعيّن إعمال المرجّحات بين الحاكِمَيْن، ولا يلزم ذلك بين الراويين.

ففي المقام يقال أيضاً: إنّ نكتة فصل الخصومة لعلّها هي السبب في جعل الحجّية للبيّنة في باب القضاء، فكيف يمكن التعدّي؟!

والاعتراض على الاستدلال بالمقبولة وإن كان تامّاً ولكنّ توجيه مثله في المقام غير تامٍّ؛ لأنّ نكتة فصل الخصومة إنّما تستدعي جعل الحجّة التي يقضي الحاكم على أساسها، ولكنّها لا تعيِّن هذه الحجّة في البيّنة المطابقة لقول المدّعي،

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

أو في الأصل المطابق لقول المنكر، فترجيح البيّنة على الأصل في الحجّية إنّما يكون لطريقية البيّنة في نظر الشارع، وكونها أقوى كشفاً من الاُصول المعارضة، فيتجّه التعدّي حينئذٍ.

هذا، مضافاً إلى أنّ دليل حجّية البيّنة في باب القضاء ليس قاصراً على موارد الخصومة، بل يشمل موارد القضاء بإقامة حدٍّ، من قبيل حدّ شرب الخمر ونحوه ممّا لا خصومة فيه، فلولا شدّة اعتماد الشارع على كاشفية البينة عن الواقع لَمَا أناط بها إثبات الواقع الذي يكون موضوعاً لوظيفةٍ شرعيةٍ في غاية الخطورة من قبيل الحدّ، ومعه كيف لا يفهم عرفاً من دليل حجّية البينة هذا اعتماد الشارع عليها مطلقاً، وفي أمثال النجاسة والطهارة ؟ !

وأمّا أصل التقريب فلأنّ اعتماد الشارع على البيّنة في مورد القضاء وإلغاءه للاُصول في مقابلها وإن كان يكشف عن كونها في نظره أقوى وأصوب كشفاً ولكن لا يلزم من إلزام الشارع بالأخذ بها في باب القضاء إلزامه بالأخذ بها في غير هذا الباب وإلغاء الاُصول؛ لأنّ مراتب اهتمام الشارع بالايصال إلى الواقع متفاوتة، فقد يكون غرضه في الإيصال إلى الواقع في موارد حقوق الناس وخصوماتهم أشدّ من غرضه في الإيصال إلى الواقع في مثل الطهارة والنجاسة.

ثانيها: ما ذكره السيّد الاُستاذ[1]، وتوضيحه: أنّ البينة في قوله : «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات» إذا حملت على معناها اللغويّ العرفيّ كانت بمعنى ما يبيّن الشيء ويكون حجّةً عليه، وحيث إنّ هذا القول نفسه في مقام إنشاء الحجّية القضائية للبيّنة ـ أي كونها حجّةً في مقام القضاء ـ فهناك حجّيتان في القول المذكور:

---

(١) التنقيح ١ : ٣١٧.

إحداهما: مجعولة فيه، وهي حجّية البيّنة في القضاء.

والاُخرى: الحجّية المأخوذة في موضوعه، التي تدلّ عليها نفس كلمة «البيّنة» بمعناها اللغويّ والعرفي، ولا بدّ أن تكون هذه الحجّية غير الحجّية المجعولة في نفس ذلك القول، فهي إذن الحجّية في نفسها، وحيث إنّ النبيّ طبَّق الموضوع على شهادة عدلين فيثبت أنّها حجّة في نفسها، وبذلك يتمّ المطلوب.

وأمّا إذا حملنا البيّنة المأخوذة موضوعاً لقوله: «أقضي بينكم بالبيّنات» على شهادة عدلين ابتداءً فلايستفاد من القول المذكور نحوانِ من الحجّية ليتمّ هذا التقريب.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه لو سلّمت الاستفادة المذكورة فلا يكون في الدليل إطلاق يتمسّك به لإثبات أنّ حجّية البيّنة في نفسها ثابتة في جميع الموارد؛ لأنّ الدليل كان مسوقاً لبيان الحجّية القضائية للبيّنة، لا لحجّيتها الاُخرى، وإنّما اُخذت الحجّية الاُخرى مفروغاً عنها في موضوع الكلام، وما دام الدليل غير مسوقٍ لبيانها فلا يمكن إثبات الإطلاق في حجّية البيّنة.

وثانياً: أنّ قوله: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات» لو كان في مقام إنشاء الحجّية في باب القضاء بهذا الخطاب فقد يتّجه ما ذكر، وأمّا إذا كان في مقام الإخبار وتوضيح أنّ النبيّ لا يستعمل في مقام القضاء علمه الغيبيّ وإنّما يعمل الموازين والحجج الظاهرية فلا يتضمّن القول المذكور حينئذٍ نحوين من الحجّية، بل نحواً واحداً.

ففرق بين أن يقال: «جعلت الحجّية في باب القضاء لما هو حجّة»، أو يقال: «لا أعتمد في باب القضاء على علم الغيب، بل على الحجّة»، فإنّ

الأوّل تستفاد منه حجّية في المرتبة السابقة على الحجّية القضائية، بخلاف الثاني.

ثالثها: أن يقال: إنّ قوله: «أقضي بينكم بالبيّنات» بعد ضمِّ الصغرى إليه، المتحصّلة من فعل النبيّ وتطبيقه لعنوان البيّنة على شهادة عدلين ـ الذي هو أمر معلوم وواضح ـ يدلّ على أنّ شهادة عدلين بيّنة، أي ممّا يبيّن المطلب ويوضّحه، وهذه الدلالة وإن لم يكن لها إطلاق في نفسها ولكن بضمّ ارتكازية حجّية البيّنة عقلائياً ينعقد لمثل تلك الدلالة ظهور في إمضاء ما عليه العقلاء من حجّية البيّنة، وبذلك يكسب الدليل الإطلاق من إطلاق الارتكاز الممضىٰ.

فإنّ الأدلّة التي تتكفّل قضايا مركوزةً عقلائياً ينشأ لها ظهور في إمضاء الارتكاز، بنحوٍ يكون مفادها تابعاً لدائرته سعةً وضيقاً، ولعلّ هذا التقريب أوجه من سابقيه.

الثاني من الوجوه الدالّة على حجّية البيّنة: الاستدلال برواية مسعدة بن صدقة التي ورد في ذيلها: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»[1].

وقد يستشكل في ذلك باختصاصها بحجّية البيّنة في مقابل الحلّ المشار إليه بكلمة «هذا»، لا في مقابل الطهارة.

وبعد فرض التجاوز عن هذا الإشكال: إمّا بدعوى إلغاء العرف لخصوصية الحلّ في مقابل الطهارة وفهمه جعل الحجّية للبيّنة في مقابل الأُصول والقواعد الترخيصية، أو بتوسيع نطاق الحلّ وإعطائه معنىً يشمل الحلّية الوضعية على نحوٍ تكون الطهارة معه نحواً من الحلّ أيضاً، أو بملاحظة آثار الطهارة فتكون البيّنة

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حجّةً على نفي الحلّية التي هي أثر الطهارة، ومع عدم إمكان التفكيك عرفاً بين نفي الأثر ونفي سببه في الأمارات المركوز كون مثبتاتها حجّة أيضاً يثبت نفي الطهارة.

أقول: بعد فرض التجاوز بأحد هذه التقريبات يبقى الإشكال من ناحية سند الرواية؛ لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة. ودعوى: أنّ رواياته كلّها متقنة ومحكمة إنّما تدلّ على فضله، لا على وثاقته.

الثالث من الوجوه: الإجماع، ولا ينبغي الاستشكال فيه لمن لاحظ كلماتهم في الموارد المتفرّقة في الفقه، التي يستظهر منها المفروغية عند الجميع عن حجّية البينة على الإطلاق.

فإن كان هذا الإجماع مستنداً إلى رواية مسعدة بن صدقة كان بنفسه سبباً صالحاً للوثوق بالرواية. وإن كان مستنداً إلى استظهار الكلّية من روايات القضاء فهذا بنفسه يؤكّد عرفية هذا الاستظهار وصحّته.

وإن كان غير مستندٍ إلى ما تقدّم فهو إجماع تعبّديّ صالح لأن يكشف عن تلقّي معقده بطريقٍ معتبر، فالاعتماد على الإجماع في المقام بمثل هذا البيان ليس ببعيد.

### ٣ ـ خبر العدل الواحد:

ومردّ البحث في ذلك إلى الكلام عن حجّية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية بعد الفراغ ـ في الأُصول ـ عن حجّيته في الشبهات الحكمية. والبحث في ذلك يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأُولى: في إمكان التمسّك بنفس دليل حجّية خبر الواحد في الشبهة الحكمية لإثبات حجّيته في الشبهة الموضوعية، ولو لم تكن الشبهة الموضوعية

ملحوظةً فيه بالإطلاق، وذلك بأحد تقريبين :

الأوّل : أن يُدَّعىٰ رجوع الشبهة الحكمية إلى الشبهة الموضوعية في الحقيقة، فيكون دليل الحجّية في الأُولى دليلاً عليها في الثانية، فإنّ زرارة ـ مثلاً ـ في الشبهة الحكمية لا يخبر عن الحكم الكلّيّ الإلٰهيّ بوجوب السورة ابتداءً، بل عن ظهور كلام الإمام الذي هو مصداق لكبرى حجّية الظهور شرعاً، فيكون إخباراً عن الموضوع في الحقيقة.

والجواب على ذلك : أنّ فرقاً يظلّ ثابتاً بين خبر زرارة وإخبار العادل عن نجاسة الثوب رغم هذا الإرجاع، وهو : أن خبر زرارة فيه حيثيتان :

إحداهما : كونه إخباراً عن الموضوع لحجّية الظهور.

والأُخرى : كونه كاشفاً ـ ولو بتوسّط كشفه عن كلام المعصوم ـ عن الحكم الكلّيّ بوجوب السورة، وإخبار العادل بنجاسة الثوب يشترك مع خبر زرارة في الحيثية الأُولى دون الثانية، فلا يمكن التعدّي.

وقد ذهب السيّد في المستمسك[1] إلى نظير التقريب المذكور لإثبات حجّية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية، لكن لا مطلقاً، بل ما كان من قبيل الخبر عن اجتهاد الشخص، أو وثاقة الراوي. وأفاد في وجه ذلك : أنّ المراد من عموم مادلّ على حجّية الخبر في الأحكام الكلّية ما يؤدّي إلى الحكم الكلّي، سواء أكان بمدلوله المطابقيّ أم الالتزامي، وخبر العادل عن اجتهاد الشخص وإن كان بلحاظ مدلوله المطابقيّ إخباراً عن الموضوع الخارجي ولكنّ مدلوله الالتزاميّ هو ثبوت الحكم الواقعيّ الكلّي الذي يؤدّي إليه نظر المجتهد، وإخبار زرارة كذلك أيضاً فإنّه بمدلوله المطابقيّ إخبار عن موضوعٍ وهو كلام

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٣٨.

الإمام ، وبالالتزام إخبار عن الحكم الكلّي، فلا فرق بين الخبرين في الحجّية.

والتحقيق : أنّ دليل حجّية الخبر في الشبهة الحكمية لم يدلّ على حجّية الخبر عن الحكم الكلّيّ بهذا العنوان؛ ليبذل الجهد في إرجاع بعض الأخبار في الموضوعات إلى الخبر عن الحكم الكلّيّ بالالتزام، وإنّما دلّ الدليل المتحصّل من السنّة المتواترة إجمالاً على مضمون مثل قوله : «العُمَريّ وابنه ثقتان، فما أدَّيا إليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فإنّهما الثقتان المأمونان»[1]. فموضوع الحجّية هو الخبر الذي يعتبر أداءً عن الإمام، وهذا ينطبق على خبر زرارة، دون خبر العادل عن الاجتهاد. ومن أجل ذلك قلنا في موضعه من كتاب الخمس : إنّ أخبار التحليل قد يقال بشمول الدليل المذكور على الحجّية لها وإن حملت على التحليل المالكي؛ لأنّها وإن لم تكن إخباراً عن الحكم الكلّيّ ولكنّها أداء عن الإمام ، فيشملها موضوع الحجّية في ذلك الدليل.

الثاني : التعدّي بملاك الأولوية العرفية، بمعنى أنّ العرف يرى أنّ المولى إذا كان يعتمد على خبر الواحد في إيصال الحكم الكلّيّ أو نفيه، مع ما يترتّب على ذلك من وقائع كثيرةٍ من الامتثال والعصيان فهو يعتمد عليه في إيصال الموضوع ونفيه، الذي لا يترتّب عليه إلّا واقعة واحدة من وقائع الامتثال أو العصيان. وهذه الأولوية العرفية تجعل دلالةً التزاميةً عرفيةً في دليل الحجّية يثبت بها حجّية الخبر في الموضوعات.

ولا يخلو هذا البيان من وجاهة. أَللّهمّ إلّا أن يقال : إنّ الانسداد النوعيّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

لباب العلم الوجدانيّ في الأحكام ثابت دونه في الموضوعات، فلعلّ ذلك الانسداد أوجب التوسعة التعبّدية لدائرة العلم الذي يخرج به عن الاُصول في الأحكام، ولم تعمل توسعة مماثلة في الموضوعات.

الجهة الثانية: في دعوى أنّ دليل حجّية الخبر في الشبهة الحكمية له إطلاق في نفسه للشبهة الموضوعية أيضاً.

وتحقيق هذه الدعوى باستعراض المهمّ من أدلّة تلك الحجّية؛ ليرى مدى الإطلاق فيها للشبهة الموضوعية. ومهمّ تلك الأدلّة اُمور:

أحدها: السيرة العقلائية، ولا إشكال في شمولها للشبهة الموضوعية، وإنّما الكلام في دعوى الردع عن إطلاقها لهذه الشبهة لإحدى روايتين:

الرواية الاُولى: خبر مسعدة بن صدقة المتقدّم، حيث حصر الإثبات بالعلم والبيّنة، فيدلّ على عدم حجّية خبر الواحد: إمّا بتقريب التمسّك بإطلاق المغيّىٰ في قوله: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»، أو بتقريب أنّ خبر الواحد لوكان حجّةً في الموضوعات لزم إلغاء عنوان البيّنة، وهو خلاف الظهور العرفيّ لأخذ هذا العنوان، وليس مجرّد تقييدٍ للإطلاق فحسب.

غير أنّ التقريب الثاني إنّما يتمّ لو كان المدّعىٰ حجّية خبر الواحد مطلقاً على نحو حجّية البيّنة المجعولة في الخبر، الشاملة لموارد الخصومة ولموارد المعارضة لليد، بل وحتّى في مقابل الإقرار على ما قد يظهر من قوله: «لعلّه حرّ قد باع نفسه».

وأمّا مع عدم الالتزام بحجّية الخبر في هذه الموارد فيبقى لعنوان البيّنة خصوصية، ولا يلزم إلغاؤه، فلا محذور إذن سوى تقييد الإطلاق.

والجواب عن دعوى الرادعيّة المذكورة عن السيرة بهذا الخبر يمكن

بوجوه :

الأوّل : أنّ الرواية ضعيفة السند، فهي لا توجب ثبوت الردع.

فإن قيل : إنّ احتمال صدقها يوجب على الأقل احتمال الردع، وهو كافٍ لإسقاط السيرة عن الحجّية ؛ لتوقّف حجّيتها على الجزم بالإمضاء الموقوف على الجزم بعدم الردع.

قلنا : إنّ عدم الردع قبل الإمام الصادق في صدر الإسلام محرز ؛ لعدم نقل ما يدلّ على الردع، ويكشف ذلك عن الإمضاء حدوثاً، فإذا أوجب خبر مسعدة عن الصادق الشكّ في نسخ ذلك الإمضاء الثابت في أوّل الشريعة جرى استصحابه.

الثاني : أنّ الرواية حتّى لو صحّ سندها لا تكفي لإثبات الردع ؛ لأنّ مستوى الردع يجب أن يتناسب مع درجة قوة السيرة وترسّخها، ومثل هذه السيرة على العمل بخبر الثقة لو كان الشارع قاصداً ردعها ومقاومتها لصدرت بيانات عديدة من أجل ذلك كما صدر بالنسبة إلى القياس ؛ لشدّة ترسّخ السيرة العقلائية على العمل بخبر الثقة وتركّزها، ولما اكتفى بإطلاق خبرٍ من هذا القبيل.

الثالث : أن تحمل البيّنة في الخبر على المعنى اللغوي، أي مطلق الكاشف، فلا تكون الرواية رادعة، بل يكون دليل حجّية الخبر محقّقاً مصداقاً للبيّنة.

وهذا بعيد ؛ نظراً إلى صدور الرواية في عصر الإمام الصادق ، الذي كان المعنى الاصطلاحيّ للبيّنة ـ وهو شهادة عدلين ـ قد شاع فيه وتركّز في أذهان المتشرّعة.

وممّا يؤكّد استظهار المعنى الاصطلاحيّ : أنّه بناءً عليه يتمّ التقابل بين « يستبين لك » و « تقوم به البيّنة ». وأمّا على الحمل على المعنى اللغويّ فلا تقابل، بل يدخل الثاني في الأوّل، إلّا بإعمال عنايةٍ بحمل الاستبانة على ظهور الشيء

في نفسه، لا بمظهر.

الرابع: أن الغاية في خبر مسعدة مشتملة على عنوانَي: «الاستبانة» المساوقة للعلم، و «البيّنة»، ودليل حجّية الخبر ـ وهو السيرة ـ يجعل خبر الواحد علماً بالتعبّد، فيكون مصداقاً للغاية، ومعه لا يعقل الردع عنه بإطلاق المغيّىٰ.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذه الحكومة سنخ ما يدّعى في الأُصول من حكومة دليل حجّية الخبر على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؛ لاقتضائه كون الخبر علماً.

وقد أجبنا هناك[1]: بأنّ مفاد الآيات هو النهي عن العمل بالظنّ إرشاداً إلى عدم حجّيته، فإذا كانت الحجّية بمعنى جعل الأمارة علماً فمفاد الآيات نفسه هو نفي العلمية التعبّدية عن الظنّ، فيكون في عرض دليل الحجّية، ولا يعقل حكومة لهذا الدليل عليه. ونفس هذا الكلام يأتي في المقام؛ لأنّ مفاد خبر مسعدة هو حصر الحجّة بالعلم والبيّنة، ونفي حجّية ما عداها.

وثانياً: أنّ الحكومة إنّما تتمّ عرفاً لو لم تقم قرينة في دليل المحكوم على أنّ العلم لوحظ بما هو علم وجدانيّ خاصّةً، كما في المقام، فإنّ العلم جعل في مقابل البيّنة التي هي علم تعبّدي، وهذه المقابلة بنفسها قرينة عرفاً على أنّ المولى لاحظ في العلم خصوص الفرد الوجدانيّ بنحوٍ يأبىٰ عن التوسعة بالحكومة.

الخامس: ما قيل[2]: من أنّ رواية مسعدة لا يمكن أن تكون رادعةً عن

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤: ٣٤٠.

(٢) لم نعثر عليه.

السيرة على حجّية خبر الثقة ؛ لأنّها بنفسها خبر الثقة ، فلو ردعت عن السيرة لزم منه أن تردع عن نفسها ، فيلزم من حجّيتها عدم حجّيتها .

وهذا الجواب أغرب ما قيل في المقام ! لأنّ المدّعى ردع خبر مسعدة عن العمل بالخبر في الشبهات الموضوعية ، وخبر مسعدة نفسه خبر في الشبهة الحكمية ، لا الموضوعية ، فلا يشمله الردع .

الرواية الثانية : رواية عبد الله بن سليمان الواردة في الجبن : «كلّ شيءٍ لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»[١] .

وجملة من المناقشات في رادعية خبر مسعدة عن السيرة لا تأتي في المقام إلّا أنّها تختصّ بمناقشةٍ اُخرى ، وهي ورودها في موردٍ مخصوص ، فيتوقّف إثبات الردع بها على إلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفيّ ، ومع ذلك لا يمكن التعويل عليها ؛ لضعف سندها ، حيث لم يثبت توثيق عبد الله بن سليمان راوي الرواية ، وكذلك بعض من تقدّمه في سلسلة السند .

ثانيها[٢] : سيرة أصحاب الأئمة على الرجوع إلى الروايات ، والاعتماد عليها في مقام التعرّف على الحكم الشرعي .

وقد أثبتنا في الاُصول[٣] بقرائن وتقريباتٍ خاصّةٍ ثبوت هذه السيرة على العمل بالأخبار في مقام الاستنباط ، وأمّا انعقادها على العمل بالخبر في الموضوعات على الإطلاق فلا دليل عليه .

ثالثها : الكتاب الكريم ، وأهمّ ما استدلّ به من الكتاب على الحجّية : آية

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، الحديث ٢ .

(٢) أي : ثاني أدلّة حجّية الخبر في الشبهة الحكمية .

(٣) بحوث في علم الاُصول ٤ : ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

الكتمان[١]، وآية النفر[٢]، وآية النبأ[٣].

وعدم شمول الآيتين الأوليتين للشبهات الموضوعية واضح. وإنّما الكلام في شمول آية النبأ على تقدير تمامية الاستدلال بمفهومها على الحجّية، وشمولها لا إشكال فيه، وإنّما الجدير بالبحث علاج المعارضة بين إطلاق مفهوم آية النبأ وإطلاق خبر مسعدة بن صدقة على فرض اعتباره في نفسه، فإن كان أحدهما أخصّ من الآخر قُدِّم الأخصّ، وإن كان بينهما عموم من وجهٍ سقط إطلاق الخبر؛ لدخوله في عنوان الخبر المخالف للكتاب الساقط عن الحجّية رأساً.

فقد يقال: إنّ بينهما عموماً من وجه؛ لأنّ المفهوم يدلّ على حجّية الخبر في الأحكام والموضوعات، وخبر مسعدة يدلّ على عدم حجّية غير البيّنة في الموضوعات، سواء كان خبراً أو غيره.

وقد يقال: إنّ آية النبأ أخصّ؛ لأنّ مفهومها وإن كان يشمل الشبهة الحكمية إلّا أنّ المتيقَّن منها هو الشبهة الموضوعية باعتباره مورد منطوقها، فتكون كالأخصّ من إطلاق النفي في خبر مسعدة.

وقد يقال: إنّ مفهوم آية النبأ لا يعارض خبر مسعدة بن صدقة بذاته، بل بإطلاقه المقتضي لعدم وجوب التعدّد، فكأنّه يقول: خبر الواحد في الشبهة الموضوعية حجّة، سواء تعدّد أوْ لا، وخبر مسعدة يقول: لا حجّة في الشبهة الموضوعية غير البيّنة، سواء كان خبر الواحد أوْ لا، فالنسبة هي العموم من وجه، حتّى مع تخصيص مفهوم آية النبأ بالشبهة الموضوعية، ويسقط حينئذٍ إطلاق

---

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الحجرات: ٦.

الخبر في مقابل إطلاق الكتاب.

رابعها: الأخبار المستدلّ بها على حجّية خبر الواحد في الشبهة الحكمية، ويكفي في المقام أن تتمّ دلالة بعضها؛ لأنّ حجّية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية لا تتوقّف على تواتر النصّ الدالّ عليها كما تتوقّف على ذلك حجّية الخبر في الشبهة الحكمية، وبالإمكان حينئذٍ تتميم دلالة بعضها، من قبيل رواية: «العمريّ وابنه ثقتان، فما أدّيا فعنّي يؤدّيان»[1].

وتقريب ذلك: أنّ التفريع في الرواية يجعلها مشتملةً على حكمٍ وتعليل، فكأنّه قيل: ما أدّيا فعنّي يؤدّيان؛ لأنّهما ثقتان. وهذا تعليل بالصغرى مع حذف الكبرى. وفي موارد حذف الكبرى من التعليل ـ إن لم تكن هناك كبرى مركوزة معهودة عقلائياً تناسب الصغرى المصرّح بها ـ تعيّن ملء الفراغ بتقدير كبرى محدّدةٍ على نحوٍ يكفي لاقتناص النتيجة المصرّح بها، لا أوسع من ذلك؛ لأنّ النتيجة المصرّح بها تكون قرينةً على ذلك المقدار، ولا قرينة على كبرى أوسع من ذلك، فيُنفى الأوسع بمقدّمات الحكمة بعد فرض كون المولى في مقام بيان التعليل صغرىً وكبرى.

وأمّا إذا كانت هناك كبرى معهودة عرفاً ومن المركوز مناسبتها للصغرى المصرّح بها فهذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً على ملء الفراغ بتقدير تلك الكبرى المعهودة ولو كانت أوسع من مقدار الحاجة إلى اقتناص النتيجة.

ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الحاجة إلى اقتناص النتيجة المستفادة من قوله: «ما أدّيا فعنّي يؤدّيان» يكفي فيها تقدير حجّية خبر الثقة في الأحكام كبرى في القياس، ولكن حيث إنّ كبرى حجّية خبر الثقة بنحوٍ أوسع مركوزة،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

فينصرف ملء الفراغ إليها حفظاً لمناسبات الصغرى والكبرى المركوزة في الذهن العرفي، ومعه يتمّ الاستدلال على المطلوب.

الجهة الثالثة: في الاستدلال على حجّية الخبر في الشبهة الموضوعية بالروايات الخاصّة الواردة بهذا الشأن في الموارد المتفرّقة، بأن يستفاد منها حجّية الخبر في الموضوعات مطلقاً: إمّا لإلغاء خصوصية المورد فيها؛ للجزم بأنّ تلك الموارد المتفرّقة على اختلافها وتشتّتها لا يحتمل اشتراكها جميعاً في نقطةٍ تتميّز بها عن سائر الشبهات الموضوعية. وإمّا لإلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفيّ الذي قد يوجب ظهور الدليل أحياناً في مثالية المورد. وهذا الفهم العرفي قد يُدَّعىٰ بلحاظ كلّ روايةٍ بمفردها، وقد يُدَّعى بلحاظ مجموع الروايات، بمعنى: أنّ العرف بعد ملاحظة الروايات في الموارد المتعدِّدة يستظهر بلحاظ المجموع مثالية تلك الموارد، وإن كان قد لا يستظهر المثالية لو اقتصر على ملاحظة بعض الروايات في مورد واحدٍ أو موردين؛ لأنّ احتمال دخل خصوصية موردٍ واحدٍ أو موردين قد يكون احتمالاً عرفياً، بينما لا يكون احتمال دخل خصوصيات الموارد المتفرّقة جميعاً احتمالاً عرفياً وإن كان موجوداً ثبوتاً. وهذا مبنيّ على أنّ حجّية الظهور تشمل الظهور المتحصّل من مجموع أدلّةٍ متفرّقةٍ عند ملاحظتها جميعاً كخطابٍ واحد، وقد تعرَّضنا إلى ذلك في الأُصول[1].

فمن تلك الروايات: رواية معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله في جرذٍ مات في زيتٍ أو سمنٍ أو عسلٍ، أنّه قال في بيع ذلك الزيت: «يبيعه ويُبَيِّنه لمن اشتراه ليستصبح به»[2].

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٩٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرَّمة، الحديث ١ وذيله.

وتقريب الاستدلال : أنّ الإمام أمر البائع بالبيان، وهذا بمفرده لا يكفي لإثبات الحجّية، إذ قد يكون بملاك خروج البائع عن العهدة، ولو لم يتعيّن القبول على المشتري، ولكن علّل ذلك بقوله : «ليستصبح به»، وهو ظاهر في المفروغية عن أنّ المشتري يرتّب الأثر على إخبار البائع، ولا موجب لهذه المفروغية سوى حجّية الخبر.

ومنها : رواية ابن بكير، قال : سألت أبا عبد الله عن رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه، وهو لا يصلّي فيه ؟ قال : «لا يعلمه» قال : فإن أعلمه ؟ قال : «يعيد»[1]. فإنّ الأمر بالإعادة إنّما هو لحجّية الخبر.

ومنها : رواية بكر بن حبيب، قال : سئل أبو عبد الله عن الجبن، وأنّه توضع فيه الإنفحة من الميتة ؟ قال : «لا تصلح»، ثم أرسل بدرهمٍ فقال : «اشترِ من رجلٍ مسلمٍ ولاتسأله عن شيء»[2]. فإنّ النهي عن السؤال يدلّ على لزوم القبول على تقدير الإخبار، وإلّا لم يكن هناك محذور في السؤال، وذلك معنى الحجّية.

ويرد على الاستدلال بهذه الروايات : أنّها واردة في مورد صاحب اليد، فلو سُلِّمت دلالتها على الحجّية لا يمكن التعدّي.

ومنها : الروايات الواردة في استبراء الأمة، وتصديق البائع بعدم مسِّها، من قبيل رواية حفص بن البختري، عن أبي عبد الله : في الرجل يشتري الأمة من رجلٍ فيقول : إنّي لم أطأها، فقال : «إن وثق به فلا بأس أن يأتيها»[3].

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٨٨، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥ : ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢١ : ٨٩، الباب ٦ من أبواب نكاح العبيد والإماء، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال مبنيّ على استظهار أنّ المراد بالوثوق: الوثوق النوعيّ، لا الشخصيّ، وإلّا دخل في باب الاطمئنان، وهذا الاستظهار بسبب أنّ الوثاقة أُضيفت إلى المخبر، لا شخص الخبر، فيتمّ الاستدلال.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الخبر في مورد الرواية خبر صاحب اليد، فلا يمكن التعدّي منه.

وثانياً: أنّه موافق للأُصول؛ لاستصحاب عدم المسّ، ولا يمكن التعدّي من الخبر الموافق للاستصحاب إلى الخبر المخالف له، فالشارع وإن لم يكتفِ في مورد الرواية بالاستصحاب ولكن قد يكون عدم مخالفة خبر البائع للأصل دخيلاً في تعويله على الخبر.

ومنها: رواية محمد بن مسلم: في الرجل يرىٰ في ثوب أخيه دماً وهو يصلّي، قال: «لا يؤذنه حتّى ينصرف»[1]، فإنّه لولا حجّية الخبر لما نهى الإمام عن الإخبار، وليس المخبر صاحب يدٍ، فيُتعدّى منه.

ويرد عليه: أنّ المفروض أنّ المخبر يرى الدم، ومعه يكون الإخبار بالنجاسة مساوقاً لالتفات المصلّي وحصول العلم له، فلا إطلاق لفرض الشكّ.

وفي بعض نسخ التهذيب جاء: «لا يؤذيه»[2] بدلاً عن «لا يؤذنه»، ويكون الإشكال حينئذٍ أوضح؛ لأنّ النهي عن الإيذاء لا يحدّد بِمَ يتحقّق.

ومنها: روايات أنّ المؤذِّن مؤتَمَن، كرواية عيسى بن عبد الله الهاشمي، عن أبيه، عن جدّه، عن عليٍّ قال: «المؤذِّن مؤتَمَن، والإمام ضامن»[3]. فإنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) تهذيب الأحكام ٢: ٣٦١، الحديث ١٤٩٣.

(٣) وسائل الشيعة ٥: ٣٧٨، الباب ٣ من أبواب الأذان والإقامة، الحديث ٢.

الأذان إخبار فعليّ بدخول الوقت، ويفهم من حجّيته في إثبات الوقت حجّية الخبر.

ويرد عليه: أنّه لم يؤخذ في موضوع الحجّية وثاقة المؤذِّن، وهذا شاهد على عدم كون الحجّية بملاك حجّية الخبر، فلعلّ نظر الروايات إلى المؤذّن الراتب، كما يناسبه التعبير بالائتمان الذي يحصل في المؤذّن الراتب بإسناد الأمر إليه، فيكون أجنبياً عن محلّ الكلام.

ومنها: ما دلّ على تصديق الثقة في الزوجية، من قبيل رواية سماعة، قال: سألته عن رجلٍ تزوّج جارية أو تمتّع بها، فحدَّثه رجل ثقة أو غير ثقةٍ فقال: إنّ هذه امرأتي وليست لي بيّنة؟ فقال: «إن كان ثقةً فلا يَقْرَبْها، وإن كان غير ثقةٍ فلا يقبل منه»[1].

ودلالتها على حجّية أخبار الثقة بالزوجية واضحة، بناءً على أن يكون النهي عن المقاربة بمعنى قبول المطلب منه بقرينة مقابلته بقوله: «وإن كان غير ثقةٍ فلا يقبل منه»، لا أن يكون احتياطاً بلحاظ المقاربة بالخصوص؛ لأهمّية الفروج. غير أنّ موردها مورد الدعوى والخصومة؛ لأنّ المرأة تنكر زوجيّة الرجل الثقة بطبيعة الحال، والأصل معها؛ لكونها مصدَّقةً في نفي الزوج، ومعه لا يكون إخبار المدّعي مشمولاً لحجّية خبر الثقة، حتى على القول بها، فلا يمكن الاستدلال بالرواية.

ومنها: ما ورد في توبيخ من أخبر المغتسِل بعدم إحاطة الماء بجميع بدنه، كرواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله قال: اغتسل أبي من الجنابة، فقيل له: قد أبقيت لمعةً في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: «ما كان عليك لو سكتَّ، ثمّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٣٠٠، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، الحديث ٢.

مسح تلك اللمعة بيده»[١].

ويرد على الاستدلال بها: أنّ ظاهر الرواية كون الخبر مطابقاً للواقع، ولهذا ذكر الإمام في ذيلها: أنّ أباه مسح تلك اللمعة، وهذا يعني وجودها كما أخبر المخبر، فيكون أجنبياً عن الحجّية التعبّدية.

ويؤيّد ذلك: عدم أخذ أيّ قيدٍ في المخبر، وكون الإخبار بمثل هذه الواقعة الحسّية الحاضرة القابلة للملاحظة فعلاً موجباً للوثوق غالباً.

ومنها: الروايات الدالّة على اعتبار قول البائع في تحديد الكيل أو الوزن عند بيع المكيل والموزون، من قبيل رواية محمد بن حمران، قال: قلت لأبي عبد الله : اشترينا طعاماً فزعم صاحبه أنّه كالَه، فصدَّقناه وأخذناه بكيله، فقال: «لا بأس»، فقلت: أيجوز أن أبيعه كما اشتريته بغير كيل؟ قال: «لا، أمّا أنت فلا تبعه حتّى تكيله»[٢].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ قوله: «فصدَّقناه» لا يراد به حصول العلم، خصوصاً مع التعبير بقوله: «فزعم أنّه كالَه»، وإنّما المقصود به التصديق العملي، وقد أمضاه الإمام ، وهو معنى الحجّية.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ مورد الرواية صاحب اليد، فالتعدّي مشكل، خصوصاً مع عدم أخذ قيد الوثاقة.

وثانياً: أنّ في روايات المسألة نحواً من الإجمال؛ لأنّ فيها ثلاثة احتمالات:

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣٤٥، الباب ٥ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٤.

أحدها : احتمال أن يكون خبر الثقة قائماً مقام العلم الموضوعيّ بالكيل، المأخوذ في موضوع صحّة البيع بلحاظ حجّيته.

وثانيها : احتمال أن يكون التعويل على خبر البائع من أجل حصول العلم منه.

وثالثها : أن تكون هذه الروايات كاشفةً عن توسعةٍ في موضوع الحكم بصحّة البيع، بمعنى أنّه يكفي في صحّته أن يكون الكيل معلوماً عند الطرفين حين المعاملة، أو مُدَّعىً من قبل البائع مع تراضي الطرفين عليه بقطع النظر عن الحجّية التعبّدية؛ لأنّ التراضيَ كافٍ لحسم مادّة النزاع التي هي حكمة اشتراط الكيل.

ويناسب مع الاحتمال الثالث رواية سماعة؛ لأنّ فيها «وقلت له عند البيع : إنّي اُربحك كذا وكذا، وقد رضيت بكيلك ووزنك فلا بأس»[١]. فالاحتمال الثالث إن لم يكن هو الأظهر فلا يوجد ما هو أظهر منه على الأقلّ، فتسقط دلالة الروايات على الحجّية التعبّدية.

وممّا يؤيّد هذا الاحتمال : قوله في ذيل رواية محمد بن حمران : «أمّا أنت فلا تبعه حتّى تكيله»؛ لأنّ الملحوظ لو كان هو الحجّية التعبّدية فلا فرق فيها بين البيع الأوّل والثاني، بخلاف المراضاة، فإنّها مفروضة في الأوّل ولم تفرض في الثاني.

ومنها : ما دلّ على ائتمان الثقة على الزكاة، من قبيل رواية عليّ بن يقطين، قال : سألت أبا الحسن عمّن يلي صدقة العشر مَنْ لا بأس به ؟ فقال : «إن كان ثقةً فَمُرْه أن يضعها في مواضعها... إلى آخره»[٢].

---

(١) المصدر السابق : ٣٤٦، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة ٩ : ٢٨٠، الباب ٣٥ من أبواب المستحقّين للزكاة، الحديث ١.

وتقريب الاستدلال بها مبنيّ على استفادة أنّ الوثاقة مناط للحجّية في ما يكون ثقة فيه، سواء كان مالاً أو إخباراً.

ومنها: ما دلّ على تصديق الثقة في ما يدّعي تملُّكَه له من اللقطة، كما في رواية ابن أبي نصر، قال: سألت الرضا عن الرجل يصيد الطير... فيطلبه من لا يتّهمه، فقال: «لا يحلّ له إمساكه، يردّه عليه»[١]. بناءً على أنّ المراد بعدم الاتّهام: الوقوف، لا مجرّد عدم القرينة على الكذب، وأنّ المراد بهذا الوقوف: الوثوق بالمخبر في نفسه، لا بشخص ذلك الخبر، إذ لو أُريد مجرّد عدم القرينة على الكذب كان أوسع من الوثاقة، ولو أُريد الوثوق بشخص الخبر كان أجنبياً عنها.

ومنها: ما دلّ على تصديق الثقة بعدم الدخول، من قبيل رواية إسحاق ابن عمّار، عن أبي الحسن قال: سألته عن الرجل يتزوّج المرأة فيدخل بها، فيغلق عليها باباً ويرخي ستراً، ويزعم أنّه لم يمسّها، وتصدّقه بذلك، عليها عدّة؟ قال: «لا ...، يعني إذا كانا مأمونين صُدَّقاً»[٢]. وبهذا القيد يقيّد مثل رواية جميل، قال: «لا يُصَدَّقان؛ لأنّها تدفع عن نفسها العدّة، ويدفع عن نفسه المهر»[٣].

والاستدلال برواية إسحاق المذكورة مبنيّ على أنّ الجملة الأخيرة من كلام الإمام ، لا من تفسير الراوي، بلحاظ كلمة «يعني»، وعلى إمكان التعدّي من مورد الرواية، رغم أنّ الخبر في مورد الرواية موافق للأصل الطبعيّ في نفسه، وهو

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣ : ٣٨٨، الباب ٣٦ من أبواب الصيد والذبائح، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٢١ : ٣٢٥، الباب ٥٦ من أبواب المهور، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

الاستصحاب الذي جمّده الشارع في مورد الرواية ، فيشكل التعدّي منه إلى الخبر المخالف للأصل .

ومنها : ما دلّ على وجوب القضاء على من أخبره المخبر بطلوع الفجر وهو يأكل ، من قبيل رواية عيص بن القاسم ، قال : سألت أبا عبد الله عن رجلٍ خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحّرون في بيت ، فنظر إلى الفجر ، فناداهم أنّه قد طلع الفجر ، فكفّ بعض ، وظنّ بعض أنّه يسخر فأكل ؟ فقال : « يتمّ صومه ويقضي »[١] . بدعوى : أنّ وجوب القضاء يتوقّف على حجّية خبر المخبر فيكشف عنها ، وإطلاقها يقيّد بالوثاقة ؛ للعلم من الخارج بعدم حجّية غير الثقة .

ويرد عليه : أنّ المفروض في الرواية عدم احتمال الكذب ؛ ولهذا لم يُبْدِ من أكل سوى احتمال أنّه يسخر ، وكان السؤال من زاوية الشخص الذي فرض رؤيته للفجر ، لا من زاوية من سمع الشهادة ، فكأنّ النظر منصرف فيه إلى حيثية بطلان الصوم بالأكل بعد الفجر جهلاً ، وعدمه ، ومعه يخرج عن باب الحجّية التعبّدية .

ومنها : ما دلّ على أنّ الوكيل لا يعزل إلّا إذا شافهه الموكّل بالعزل ، أو أخبره الثقة ، كرواية هشام بن سالم التي ورد فيها : قلت له : فإن بلغه العزل قبل أن يمضي الأمر ثمّ ذهب حتى أمضاه لم يكن ذلك بشيء ؟ قال : « نعم ، إنّ الوكيل إذا وكّل ثمّ قام عن المجلس فأمره ماضٍ أبداً ، والوكالة ثابتة حتّى يبلغه العزل عن الوكالة بثقةٍ يبلغه ، أو يشافهه بالعزل عن الوكالة »[٢] .

وهذه الرواية وإن دلّت بالمطابقة على أخذ العلم أو خبر الثقة في موضوع

---

(١) وسائل الشيعة ١٠ : ١١٩ ، الباب ٤٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

(٢) وسائل الشيعة ١٩ : ١٦٢ ، الباب ٢ من كتاب الوكالة ، الحديث ١ .

انفساخ الوكالة ـ وهو حكم على خلاف القاعدة، ويتضمّن قيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي ـ ولكن يفهم عرفاً من إقامته مقام القطع الموضوعيّ المأخوذ على وجه الطريقية في الموضوع أنّه حجّة وكاشف شرعاً.

ومنها: ما ورد في الوصيّة وثبوتها بخبر الثقة، من قبيل رواية إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله قال: سألته عن رجلٍ كانت له عندي دنانير وكان مريضاً، فقال لي: إنْ حدث بي حدث فاعطِ فلاناً عشرين ديناراً، واعطِ أخي بقية الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق فقال لي: إنّه أمرني أن أقول لك: انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي، فتصدّق منها بعشرة دنانير قسّمها في المسلمين، ولم يعلم أخوه أنّ عندي شيئاً؟ فقال: «أرى أن تَصدَّق منها بعشرة دنانير»[1].

ودلالة هذه الرواية على حجّية خبر الثقة عن الوصيّة واضحة، وليس المراد بـ«صادقٍ» الصادق في شخص هذا الخبر، بل الصادق في نفسه المساوق للثقة، ولهذا أُضيف الوصف إلى الراوي، لا إلى الخبر، وكانت إضافته إليه قبل ذكر نوع الخبر الصادر منه.

ولا ينافي الرواية ما دلّ من الكتاب[2] والسنّة[3] على الأمر باستشهاد شاهدين على الوصيّة؛ لإمكان دعوى انصراف ذلك إلى ملاحظة ما تتمّ به الحجّة في مقام النزاع والخصومة.

نعم، قد يقال بعدم ظهور الرواية في أنّ جهة الإشكال عند السائل هي

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٤٣٣، الباب ٩٧ من كتاب الوصايا، الحديث ١.

(٢) المائدة: ١٠٦.

(٣) وسائل الشيعة ١٩: ٣٠٩، الباب ٢٠ من كتاب الوصايا.

حجّية خبر الواحد، فلعلّه كان واثقاً بصدق المخبر وجداناً، وكان استشكاله بلحاظ جواز تغيير الوصية، ولكن حتّى مع هذا يبقى كلامه مطلقاً شاملاً لصورة عدم حصول الوثوق الشخصي، فيتمسّك بإطلاق جواب الإمام لإثبات الحجّية.

هذا، مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّ ما أخبر به الرجل المسلم الصادق لم يكن من باب تغيير الوصية؛ لأنّ دفع باقي المال إلى الأخ كان على أساس الميراث، ولهذا لم يختصّ بالثلث.

وهكذا يظهر أنّ أحسن روايات الباب: الروايتان الأخيرتان. وهذا يعني: أنّ ما دلّ على حجّية خبر الثقة في الموارد المتفرّقة ليس من الكثرة بحيث تكون الكثرة بنفسها منشأً لانعقاد ظهورٍ عرفيٍّ لمجموع تلك الأدلّة ـ ككلٍّ ـ في إلغاء خصوصيات الموارد.

هذا، مضافاً إلى ورود رواياتٍ اُخرىٰ في موارد متعدّدةٍ أيضاً تدلّ على عدم حجّية خبر الثقة بالخصوص أو بالإطلاق، ومعه قد يحصل التدافع في إلغاء الخصوصية من الطرفين، من قبيل رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما قال: سألته عن رجلٍ ترك مملوكاً بين نفر، فشهد أحدهم أنّ الميّت أعتقه. قال: «إن كان الشاهد مَرْضِيّاً لم يضمن، وجازت شهادته، ويستسعى العبد في ما كان للورثة»[1]. فإنّه قد فرض كون الشاهد مرضيّاً، وهو مساوق للوثاقة عرفاً، ولم يكن المورد مورد الترافع والخصومة لكي يحتاج إلى البيّنة، ومع هذا لم يكتف بشهادة الشاهد لإثبات حرّية المملوك بتمامه، وإنّما حكم بحرّيته بمقدار الاقرار، وهذا منافٍ لحجّية خبر الثقة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ٨٨، الباب ٥٢ من أبواب العتق، الحديث ١.

وكذلك رواية الخثعمي : قال سألت أبا الحسن موسى عن أُمِّ ولدٍ لي صدوقٍ زَعَمَتْ أنّها أرضعت جاريةً لي ، أُصدِّقها ؟ قال : « لا »[١].

فالمرأة صدوق ثقة ، ولا توجد خصومة ، ومع هذا لا يثبت الواقع بشهادتها ، فكيف يجزم بثبوت النجاسة ـ مثلاً ـ بشهادة الثقة ولو كان امرأة ؟ !

وقد يكون من هذا القبيل رواية عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى : في الرجل يسمع الأذان فيصلّي الفجر ، ولا يدري طلع أم لا ، غير أنّه يظنّ ـ لمكان الأذان ـ أنّه طلع ، قال : « لا يجزيه حتّى يعلم أنّه قد طلع »[٢]. فإنّ إطلاقه يشمل فرض وثاقة المؤذّن أيضاً .

ومثل ذلك رواية الحسن بن زياد ، قال : سألت أبا عبد الله عن المطلَّقة يطلِّقها زوجها ولا تعلم إلّا بعد سنة ، والمتوفّىٰ عنها زوجها ولا تعلم بموته إلّا بعد سنة . قال : « إن جاء شاهدان عدلان فلا تعتدّان ، وإلّا تعتدّان »[٣].

ورواية الحلبيّ ، عن أبي عبد الله قال : قلت له : امرأة بلغها نعي زوجها بعد سنةٍ أو نحو ذلك ، قال : فقال : « إن كانت حبلى فأجَلُها أن تضع حملها ، وإن كانت ليست بحبلى فقد مضت عدّتها إذا قامت لها البيّنة أنّه مات في يوم كذا وكذا ، وإن لم يكن لها بيّنة فلتعتدَّ من يوم سمعت »[٤].

وأحسن منهما رواية ابن أبي نصر ، عن أبي الحسن الرضا في المطلّقة : « إن قامت البيّنة أنّه طلّقها منذ كذا وكذا وكانت عدّتها قد انقضت فقد بانت .

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠ : ٤٠١ ، الباب ١٢ من أبواب ما يحرم بالرضاع ، الحديث ٢ .

(٢) وسائل الشيعة ٤ : ٢٨٠ ، الباب ٥٨ من أبواب المواقيت ، الحديث ٤ .

(٣) وسائل الشيعة ٢٢ : ٢٣١ ، الباب ٢٨ من أبواب العدد ، الحديث ٩ .

(٤) المصدر السابق : الحديث ١٠ .

والمتوفّى عنها زوجها تعتدّ حين يبلغها الخبر؛ لأنّها تريد أن تحدّ له»[1].

وإنّما كانت هذه الرواية أحسن لأنّ ما افترضته الروايتان السابقتان من انتهاء عدّة الوفاة ممّا لا يلتزم به، بخلاف هذه الرواية المفصّلة بين عدّة الوفاة وعدّة الطلاق.

وعلى أيّ حالٍ فهي تدلّ على إناطة ثبوت الوفاة المتقدمة، أو الطلاق المتقدّم بعنوان البيّنة ـ تارةً ـ المنصرف في عصر صدور تلك الروايات إلى المعنى الاصطلاحي، أو بعنوان شهادة عدلين صريحاً تارةً اُخرى، وهو واضح في عدم الاكتفاء بخبر الواحد، مع عدم كون المورد من موارد المرافعة والخصومة.

هذا تمام الكلام في أصل الاستدلال على حجّية خبر الواحد في الشبهات الموضوعية. وبعد الفراغ عن حجّيته يقع الكلام في أنّ موضوع الحجّية هل هو خبر العادل خاصّةً، أو مطلق خبر الثقة؟

ولا شكّ في أنّ جملةً من الأدلّة السابقة لها إطلاق يقتضي حجّية خبر الثقة مطلقاً ولو كان فاسقاً، كالسيرة العقلائية، والروايات.

نعم، لو كان الاعتماد على سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمّة ، أو على مفهوم آية النبأ[2] أمكن القول باختصاص الحجّية بالعدل؛ لأنّه المتيقّن من سيرة المتشرّعة، والموضوع لمفهوم الآية على كلامٍ يأتي.

وبعد فرض الإطلاق في دليل الحجّية لخبر الثقة الفاسق قد توقع المعارضة بينه وبين إطلاق منطوق آية النبأ الدالّ على عدم حجّية خبر الفاسق ولو كان ثقةً، ويؤدّي ذلك إلى عدم حجّية خبر الفاسق الثقة: إمّا للتعارض بين الإطلاقين

---

(١) المصدر السابق: ٢٣٢، الحديث ١٤.

(٢) الحجرات: ٦.

بالعموم من وجه، والتساقط، والرجوع إلى أصالة عدم الحجّية.

وإمّا لتقديم إطلاق آية النبأ على إطلاق دليل الحجّية ـ إذا كان من قبيل الأخبار ـ بملاك سقوط الدليل غير القطعيّ عن الحجّية بمعارضة الدليل القطعي.

وإمّا لكون آية النبأ رادعةً بإطلاقها عن إطلاق دليل الحجّية إذا كان دليل الحجّية هو السيرة العقلائية التي تتوقّف حجّيتها على عدم الردع.

والتحقيق: عدم صلاحية منطوق آية النبأ لشمول خبر الثقة الفاسق: إمّا لأنّ مناسبات الحكم والموضوع قرينة على أنّ المراد بالفاسق المأخوذ موضوعاً لعدم التصديق هو الفاسق من ناحية الخبر، لا الفاسق من أيّ جهة، وإن كان له مثل هذا الإطلاق لو أُخذ موضوعاً لحكم آخر، كما في دليل عدم جواز الائتمام بالفاسق مثلاً، وبناءً على ذلك لا تكون الآية بمنطوقها دالّةً على عدم حجّية خبر الفاسق الثقة، بل تكون دالّة على حجّيته بإطلاق مفهومها.

وإمّا لأنّ التعليل بالجهالة ظاهر أو محتمل لإرادة السفاهة من الجهالة، لا مجرّد عدم العلم، والسفاهة لا تنطبق على العمل بخبر الثقة؛ لعقلائيّته.

وأمّا لو قيل بإطلاق المنطوق في آية النبأ فالالتزام بعدم الحجّية بملاك التساقط بين الدليلين والرجوع إلى أصالة عدم الحجّية غير تامٍّ أيضاً، إذ لو فرض وجود مطلقاتٍ فوقيةٍ تدلّ على حجّية الخبر مطلقاً وكانت مقيّدةً بالوثاقة بمقيّدٍ منفصلٍ فهي المرجع بعد تساقط الخاصّين، ومع عدم وجودها، أو وجودها وفرض كونها مقيّدةً بالثقة بقرينةٍ لبّيةٍ متّصلةٍ نرجع إلى استصحاب جعل الحجّية لخبر الثقة مطلقاً؛ لأنّ الإمضاء في ابتداء الشريعة ثابت، فيستصحب عدم نسخه.

كما أنّ الالتزام بعدم الحجّية بملاك رادعية إطلاق المنطوق في آية النبأ عن السيرة العقلائية يتوقّف على صلاحية مثل هذا الإطلاق؛ للاعتماد عليه في الردع

عن مثل هذه السيرة الراسخة، وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الردع يجب أن يتناسب مع رسوخ السيرة المردوع عنها وعمقها.

وقد تلخّص من مجموع ما ذكرناه: أنّ خبر الثقة حجّة في الشبهات الموضوعية، إلّا في موردٍ دلّ الدليل فيه على عدم الحجّية.

**٤ ـ خبر صاحب اليد:**

وقد استدلّ على حجّية خبر صاحب اليد عن النجاسة والطهارة بوجوه:

أوّلها وأهمّها: السيرة العقلائية المتشرّعية على تصديق صاحب اليد في طهارة ما تحت يده أو نجاسته. وهذه السيرة وإن كانت ثابتةً وحجّةً بلا إشكال إلّا أنّ الكلام يقع في تكييفها وتخريجها الصناعي. وبهذا الصدد توجد محاولتان:

إحداهما: إرجاع حجّية قول صاحب اليد المذكورة إلى قاعدةٍ عقلائيةٍ أعمّ منها، وهي: «أنّ مَن مَلَكَ شيئاً مَلَكَ الإقرار به»، فالمركوز عقلائياً هو أنّ كلّ من كان مستولياً على شيءٍ ومتصرّفاً فيه ـ سواء كان مالاً أو أمراً معنوياً كالطلاق والتمليك مثلاً ـ فقوله نافذ بالنسبة إليه، وهذا ما حاوله المحقّق الهمدانيّ في مصباحه[1].

والتحقيق: أنّ القاعدة المذكورة أجنبية عن حجّية قول صاحب اليد المبحوث عنها في المقام.

وتوضيحه: أنّ من المقرّر عقلائياً أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، وهذه القاعدة تقتضي ترتيب خصوص الآثار التحميلية دون النفعية، أو ما لا يكون تحميلياً ولا نفعياً؛ لأنّ ذلك هو مقتضى كون الإقرار على المقرِّ، وكونه

---

(١) كتاب الطهارة من مصباح الفقيه: ٦١٠.

نافذاً بما هو عليه.

وموضوع هذه القاعدة هو الإقرار الصادر ممّن يقع التحميل عليه؛ وبذلك لا تشمل الوكيل في الطلاق لو أقرَّ بإيقاعه؛ لأنّ الإقرار ليس على نفسه، بل على موكِّله، ومن هنا احتيج إلى قاعدة: «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به»؛ لتوسيع نطاق موضوع القاعدة الأُولى، وجعل إقرار الوكيل بالطلاق نافذاً على الموكّل؛ لأنّه مالك لإيقاع الطلاق، كما أنّ الزوج مالك لذلك، دون أيّ توسيعٍ في نطاق الآثار التي تثبت بإقرار الوكيل، فما يثبت بإقراره نفس ما يثبت بإقرار الموكّل، وهو الأثر التحميليّ على الموكّل خاصّة. ومعه فلا معنى لجعل حجّية خبر صاحب اليد عن الطهارة والنجاسة مصداقاً لقاعدة «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به»؛ لما عرفت من اختصاص القاعدة بالآثار التحميلية.

كما لا معنى لإرجاع الأمرين معاً إلى قاعدةٍ أوسع؛ لأنّ نكتة قبول خبر صاحب اليد في المقام كاشفيته، وليست نكتة قبول الإقرار من مالك التصرّف ـ سواء كان هو المالك الأصليّ كالزوج بالنسبة إلى الطلاق، أو المالك بالتوكيل كوكيله ـ هي الكاشفية، بل إلزام العاقل بما يحمِّل نفسه بنفسه أو بوكيله، ولهذا قد يلزم بإقرارين متناقضين، مع أنّه لا معنى لحجّية خبرين متناقضين من صاحب اليد.

والمحاولة الأُخرى: هي جعل إخبار صاحب اليد بالطهارة والنجاسة مصداقاً لطبيعيّ الخبر الصادر من صاحب اليد على المال في ما يتّصل بشؤون ذلك المال وخصوصياته من كونه طاهراً، أو نجساً، أو ملكاً له، أو ملكاً لغيره، أو مأذوناً في الانتفاع به، إلى غير ذلك من الخصوصيات.

والتحقيق: أنّ جملةً من الخصوصيات التي جعلت مصاديقَ لكبرى حجيّة خبر صاحب اليد ليس الميزان في ثبوتها إخبار صاحب اليد، بل اليد نفسها، أو

على الأقلّ يحتمل في تخريجها عقلائياً ذلك، فلا يمكن أن تجعل مع ما هو محلّ الكلام مصاديق لكبرى واحدة. فمالكية صاحب اليد لِمَا تحت يده ليس الميزان في ثبوتها إخباره، بل نفس اليد، بنكتة أنّ الاستيلاء الخارجيّ كاشف عن الاستيلاء والاختصاص التشريعيّ بتمام مراتبه وهو الملكية، ولهذا تثبت الملكية ولو لم يخبر صاحب اليد بذلك.

كما أنّ ثبوت المراتب الدنيا من الاختصاص ـ بعد العلم الخارجيّ بعدم الملكية ـ يقوم على أساس اليد أيضاً، لا الإخبار، فإنّ الاختصاص والاستيلاء التكوينيّ يكشف عن تمام مراتب الاختصاص التشريعي، وإذا ثبت من الخارج عدم مرتبةٍ بقيت المراتب الأُخرى على ثبوتها.

بل يمكن القول بأنّ ثبوت ملكية غير صاحب اليد للمال بإقرار صاحب اليد ليس من باب حجّية خبره كما في المستمسك[١]، بل من اقتضاء اليد نفسها مع ضمّ الإقرار؛ لأنّ اليد لها مدلول إيجابي، وهو إثبات مالكية صاحب اليد؛ لغلبة كون المستولي هو المالك. ومدلول سلبيّ عرضي، وهو نفي مالكية من عداه؛ لغلبة كون غير المستولي ليس مالكاً، وهي حجّة في المدلول الايجابيّ والسلبيّ معاً ما لم يقرّ صاحب اليد على خلافه. والمفروض في المقام أنّ صاحب اليد أقرّ بأنّ المال ليس له، وأنّه لزيدٍ لا لعمرو، فتسقط من دلالات اليد دلالتها على مالكية صاحب اليد، وعلى نفي مالكية زيد. وأمّا دلالتها على نفي مالكية عمروٍ فلا موجب لسقوطها، فينفى باليد ـ لا بخبر صاحب اليد ـ مالكية عمرو، وتنفى مالكية صاحب اليد بإخباره بالنفي، لا بما هو إخبار من صاحب اليد، بل بما هو إقرار، وإقرار العقلاء على أنفسهم حجّة، وبضمّ النفي الثابت باليد إلى النفي الثابت

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٠٨.

بالإقرار تثبت مالكية زيدٍ المقرّ له، دون حاجةٍ إلى افتراض حجّية خبر صاحب اليد بعنوانه.

ودعوى: أنّ مالكية زيدٍ للمال لازم عقليّ لمجموع مدلولَي الإقرار واليد، فكيف يثبت بها؟ مدفوعة: إمّا بإمكان الالتزام بمساعدة دليل حجّية الإقرار واليد على إثبات مثل هذا اللازم، وإمّا بإمكان الالتزام بأنّ ثبوت مالكية زيدٍ إنمّا هو من باب الدعوى بلا معارض، إذ لا معارض لدعوى مالكية زيد؛ لأنّ صاحب اليد لا يدَّعي المالكية، وعمرو لو فرض دعواه للمالكية فهي ساقطة بالمدلول السلبيّ لقاعدة اليد، فلا تبقى هناك دعوى غير ساقطةٍ في نفسها تصلح لمعارضة دعوى مالكية زيد.

وليس المقصود بهذا البيان منع حجّية خبر صاحب اليد عن مالك المال، بل التنبيه على أنّ نكتة ثبوت المالك هناك لا ينحصر تخريجها بحجّية خبر صاحب اليد لتكون بنفسها شاهدةً على المدَّعىٰ في المقام.

كما أنّه قد يقال أيضاً: إنّ إخبار صاحب اليد على المال بمالكية زيدٍ له ـ على تقدير حجّيته بما هو إخبار ـ لا يتعيّن أن يكون حجّةً بوصفه إخبار صاحب اليد، بل قد يكون باعتباره مصداقاً لقاعدة «أنّ من ملك شيئاً ملك الإقرار به». بتقريب: أنّ صاحب اليد مالك ظاهراً للمال بحكم الشارع، بقطع النظر عن إقراره، فيكون مالكاً للإقرار به للغير بتوسيع نطاق موضوع القاعدة، ودعوى: أنّ موضوعها من كان مالكاً لولا الإقرار ولو ظاهراً.

ولكنّ تطبيق القاعدة المذكورة على إخبار صاحب اليد بمالكية زيدٍ لا يخلو من إشكال؛ لأنّ موضوعها هو كون المقرّ مالكاً لمتعلّق إقراره، ومتعلّق الإقرار ليس نفس المال، بل كون زيدٍ مالكاً للمال، وكون زيدٍ مالكاً للمال ليس أمراً مملوكاً للمقرِّ وتحت سلطانه لولا الإقرار، بل ما هو تحت سلطانه لولا الإقرار

تمليك المال لزيد، لا كون زيدٍ هو المالك الأصلي للمال، فليس المقام شبيهاً بالإقرار بالطلاق من قبل وكيل الزوج، فإنّ الوكيل مسلَّط على الطلاق المقرِّ به، فيكون إقراره به نافذاً.

ورغم المناقشة في المحاولتين السابقتين فنحن لا نشكّ في انعقاد السيرة على قبول خبر صاحب اليد في الطهارة والنجاسة بنكتةٍ نوعيةٍ، وهي «الأخبرية»، ولهذا تشمل السيرة سائر الخصوصيات التي يكون مقتضى الطبع أخبرية صاحب اليد ـ بما هو صاحب اليد ـ بها من غيره، وبهذا يكون الميزان في تطبيق دليل الحجّية لخبر صاحب اليد هو انحفاظ هذه النكتة، دون صدق عنوان صاحب اليد بما هو، كما لوكان مدلولاً لدليلٍ لفظي.

ومع الجزم بانعقاد السيرة بنكتة «الأخبرية» لا حاجة إلى الاستدلال على ثبوتها بما قد يقال من انعقاد السيرة على تصديق الشخص المكلّف بغسل الثياب في غسلها، وانعقادها على تصديق الحجّام المكلّف بغسل موضع الحجامة في إجادة غسله، وانعقادها على تصديق صاحب البيت في طهارة أوانيه، مع العلم الإجماليّ بعروض النجاسة عليها في وقتٍ ما، الأمر الذي يقتضي جريان استصحاب النجاسة لولا حجّية خبر صاحب اليد.

وكلّ هذه الاستدلالات مخدوشة، لأنّ وجه السيرة في هذه الموارد لا ينحصر في حجّية خبر صاحب اليد في الطهارة والنجاسة بعنوانه، إذ لعلّ ملاك السيرة في المورد الأوّل دخوله في تصديق الأمين، ولعلّ ملاكها في المورد الثاني ـ مضافاً إلى ذلك ـ إجراء أصالة الصحّة؛ لأنّ أصل الغسل محرز، والشكّ في صحّته. ولعلّ ملاكها في المورد الثالث كونه من موارد توارد الحالتين غالباً، فكما يعلم إجمالاً بالنجاسة في وقتٍ ما يعلم بوصول الماء إليها في وقتٍ ما أيضاً، فتجري أصالة الطهارة بعد سقوط الاستصحابين.

ثانيها: الروايات الظاهرة في لزوم الاعتماد على خبر صاحب اليد:

فمنها: روايات بيع الدهن المتنجّس، التي ورد في بعضها الأمر بالإعلام لكي يستصبح به[1].

والاستدلال بها: إمّا بتقريب أنّ الأمر بالإخبار يستلزم الأمر بالقبول، وإلّا كان لغواً. وإمّا بتقريب أنّ الأمر بالإخبار المعلّل في رواية معاوية بن وهب المتقدّمة[2] بقوله: «يستصبح به» ظاهر في المفروغية عن جري المشتري على طبق إخبار البائع، ولا موجب للفراغ عن ذلك إلّا حجّية إخباره.

ويرد على التقريب الأوّل: أنّ الأمر بالإخبار ليس لَغْواً، حتّى مع فرض عدم وجوب القبول، إذ لعلّه بنكتة الخروج عن نحوٍ من العهدة تفترض على البائع في أمثال المقام، كما يجب عليه الإخبار بالأوصاف الرديئة المخفيّة.

ويرد على التقريب الثاني: أنّ الرواية لا تدلّ على الحجّية التعبّدية؛ لأنّها لم تكن مسوقةً لبيان قبول المشتري لإخبار البائع، وإنّما هي مسوقة لأمر البائع بالإخبار، وقد فهم الفراغ عن قبول المشتري من قوله: «ليستصبح به»، فلا يمكن التمسّك بإطلاق الرواية لإثبات أنّ المشتري عليه القبول مطلقاً، بل يكفي افتراض القبول في موارد حصول الاطمئنان، وهو الغالب في مثل إخبار البائع برداءة المبيع.

ومن هنا قد يناقش أيضاً في الاستدلال بالرواية: بأنّ موردها الإخبار الذي يكون نحواً من الإقرار من صاحب اليد، والتعدّي من الإخبارات الشبيهة بالإقرار إلى غيرها غير ممكن.

---

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١ وذيله.

ومنها: رواية بكر بن حبيب المتقدّمة[١]، حيث ورد فيها النهي عن السؤال من بائع الجبن، وهو يكشف عن وجوب القبول، وإلّا لم يكن موجب للنهي عن السؤال.

وهذا الاستدلال غير تامٍّ؛ وذلك لأنّ النهي عن السؤال يحتمل فيه أربعة احتمالات:

الأوّل: أن يكون فراراً عن مغبّة السؤال حيث يستتبع الجواب، وقد يكون الجواب شهادةً بالنجاسة.

الثاني: أن يكون النهي عن السؤال من باب النهي في مورد توهّم الوجوب، إذا يتوهّم وجوب الفحص وعدم إمكان إجراء الأُصول المؤمِّنة بدونه، فينهى عن ذلك، فلا يدلّ إلّا على عدم الوجوب. كما أنّ الأمر في مورد توهّم الحظر لا يدلّ إلّا على عدم الحرمة.

الثالث: أن يكون النهي إرشاداً إلى أنّ حجّية يد المسلم ليست مشروطةً بصدور الإخبار من قبله، فهو نهي في مورد توهّم الوجوب الشرطي لصدور الإخبار من صاحب اليد، وكونه دخيلاً في حجّية يده.

الرابع: أن يكون صدور الإخبار من صاحب اليد على خلاف مقتضىٰ يده من الحلّيّة والطهارة مسقطاً لحجّية اليد، فالنهي تحذير من أن يصدر من صاحب اليد مايسقط يده عن الحجّية، وهذا أجنبيّ عن حجّيّة خبر صاحب اليد، إذ فرق بين أن يكون خبر صاحب اليد حجّةً، وبين أن تكون حجّية يده في موردها مشروطةً بعدم الإخبار منه على خلافها. والثاني مسلَّم، والأوّل هو محلّ الكلام فعلاً.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٥: ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ٤.

وبعد توضيح الاحتمالات الأربعة نقول: إنّه يرد على الاستدلال بالرواية:

أوّلاً: أنّه موقوف على الاحتمال الأوّل، مع أنّه لا معيِّن لاستظهاره.

وثانياً: أنّه حتّى لو سلّمنا الاحتمال الأوّل فلا يعلم من الرواية أنّ مغبّة السؤال المحتملة هل هي وجوب القبول التعبّدي لو أخبر البائع بالنجاسة، أو كونه في معرض حصول الاطمئنان له من إخباره؟ وليس الكلام مسوقاً لهذه الجهة ليتمسّك بإطلاقه.

هذا كلّه، إضافةً إلى أنّ الرواية ينبغي حملها على نحوٍ من التنزّه بعد معلومية طهارة الإنفحة.

ومنها: رواية ابن بكير المتقدّمة[1]: في رجلٍ أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه وهو لا يصلّي فيه، قال: «لا يُعلمه». قال: فإن أعلمه؟ قال: «يعيد».

والاستدلال بها: إمّا بلحاظ جملة «لا يعلمه» حيث إنّ النهي عن الإعلام إنّما هو بلحاظ وجوب القبول، وليس المراد بالإعلام إيجاد العلم، بل الإخبار، بقرينة أنّ هذا هو مايكون تحت اختيار البائع، فتنصرف مادّة الإعلام إلى الإخبار، فيدلّ على الحجّية التعبّدية لإخبار صاحب اليد. وإمّا بلحاظ الأمر بالإعادة الكاشف عن لزوم ترتيب الآثار على إخبار البائع، وهو معنى الحجّية.

وكلا اللحاظين في الاستدلال ممنوع.

أمّا اللحاظ الأوّل فيرد عليه: أنّ النهي عن الإعلام قد يكون من النهي في مورد توهّم الوجوب، إذ قد يتوهّم وجوب الإعلام تخلّصاً من محذور التسبيب، فلا يدلّ النهي حينئذٍ إلّا على عدم محذورٍ في مثل هذا التسبيب، لا على الحجّية.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٨، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

ولو سلّم أنّ النهي بلحاظ ما قد يترتّب عليه من مشقّةٍ في حقّ المستعير فقد تكون المشقّة بلحاظ حصول الوثوق بإخبار المعير، وليست الرواية مسوقةً لذلك ليتمسّك بإطلاقها، فلا تدلّ على الحجّية التعبّدية.

وأمّا اللحاظ الثاني فقد يورد عليه:

أوّلاً: بأنّ جهة السؤال كما قد تكون هي التشكّك في حجّية خبر صاحب اليد قد تكون هي إجزاء الصلاة الواقعة مع النجس جهلاً مع الفراغ عن ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد، والاستدلال إنّما يتمّ على الأوّل. وأمّا على الثاني فلا يتمّ، إذ لا نظر إلى كيفية ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد ليتمسّك بالإطلاق من هذه الناحية، فلعلّ ثبوتها به كان بلحاظ الوثوق الشخصي.

وثانياً: أنّ الرواية مدلولها المطابقيّ هو وجوب الإعادة وبطلان الصلاة، ومدلولها الالتزاميّ ثبوت النجاسة بخبر صاحب اليد. وما دلّ من الروايات[1] على نفي الإعادة عمّن صلّى في النجس جهلاً يوجب سقوط المدلول المطابقيّ للرواية، ومعه يسقط المدلول الالتزاميّ.

وبتعبيرٍ آخر: أنّه يوجب حمل الأمر بالإعادة على الاستحباب، ومعه لا يتعيّن الالتزام بحجّية الخبر، إذ يكفي في الاستحباب احتمال النجاسة.

وثالثاً: أنّه نترقّىٰ عمّا ذكرناه في الإيراد الأوّل، ونستظهر أنّ جهة السؤال هي إجزاء الصلاة الواقعة في النجس ـ لا حجّية خبر صاحب اليد ـ بقرينة ملاحظة السؤال لزمان ما بعد الفراغ من الصلاة، مع أنّ الجهة الثانية لا يفرَّق فيها بين الأزمنة. ويؤيّده التعبير بالإعلام الظاهر عرفاً في الإخبار الذي يكون مساوقاً لثبوت المطلب، وهو يعني: أنّ النظر ليس إلى الثبوت وعدمه.

---

(١) راجع وسائل الشيعة ٣: ٤٧٤ و ٤٧٥ و ٤٧٦، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات.

وهذا البيان إذا لم يوجب الجزم باستظهار أنّ جهة السؤال هي الإجـزاء وعدمه بعد فرض الثبوت فهو يوجب على الأقلّ احتمال هذا الاستظهار، فيسقط الاستدلال بالرواية، حتّى لو أمكن دفع الإيراد الأوّل بأنّه مع عدم نصب السائل لقرينةٍ على اتّجاه نظره إلى إحدى الجهتين يكون الظاهر منه الاتّجاه إلى النتيجة، وهي وجوب الإعادة المتوقّف على مجموع الأمرين: من عدم الإجزاء، وثبوت النجاسة بالخبر، فيدل جواب الإمام بالإعادة على ثبوت كلا الأمـرين، وأمكن رفع الإيراد الثاني بتصوير عَرْضية المدلولين، وكونهما مستفادين في رتبةٍ واحدةٍ بنحوٍ يمكن التفكيك بينهما في الحجّية.

ومنها: رواية إسماعيل بن عيسى، قال: سألت أبا الحسن عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوقٍ من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه»[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ الرواية فرضت عدم الاحتياج إلى السـؤال مع كون البائع مسلماً، ولزوم السؤال مع كون البائع غير مسلم، والروايـة وإن لم تصرِّح بالمسؤول منه ولكن بالمناسبات العرفية يتعيّن فـي البـائع، وهـذا يقتضي تصديقه فيما يخبر به، وإلّا لما أجدى السؤال منه، وهو معنى قبول خبر صاحب اليد.

وإذا ثبت أنّ خبره حجّة في إثبات الطهارة يثبت بالأولويّة العرفية أنّه حجّة في إثبات النجاسة؛ لأنّ صاحب اليد إذا كان يصدّق فيما هو في مصلحته من أوصاف الكمال لِمَالِه فتصديقه فيما هو على خلاف مصلحته من أوصاف المال

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٢، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

أولى عرفاً، بنكتة أنّ احتمال الكذب أبعد حينئذٍ.

ويرد على هذا الاستدلال:

أوّلاً: أنّ الملحوظ إثباته بإخبار صاحب اليد لعلّه جواز الصلاة في الفراء، لا طهارته، بناءً على أنّ مشكوك التذكية لا تثبت النجاسة فيه باستصحاب عدم التذكية، بل عدم جواز الصلاة، فالطهارة ثابتة بالأصل، بقطع النظر عن إخبار صاحب اليد بها.

وثانياً: أنّ الأمر بالسؤال إذا لم يكن البائع مسلماً، لعلّه يرجع إلى الأمر بالفحص واستعلام الحال، فيكون أجنبياً عن باب جعل الحجّية.

ومنها: مادلّ من الروايات[1] على حلّية وطهارة ما في أيدي المسلمين وأسواقهم من لحومٍ وجلود، وهي روايات عديدة ولكنّها أجنبية عن محلّ الكلام؛ لأنّ المناط فيها نفس اليد، لاخبر صاحب اليد، ومن الواضح على هذا الأساس اختصاصها بموردها، وعدم شمولها لأمثال المقام الذي يعلم فيه بعدم كفاية مجرّد اليد لإثبات الطهارة.

ثالثها[2]: التمسّك بإطلاق التعليل الوارد في أخبار قاعدة اليد بأنّه لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق[3]، فإنّ مفاد التعليل هو تبرير قاعدة اليد بلزوم الحرج الشديد النوعيّ بدونها، وقد عبّر عن هذا الحرج بتعطيل السوق، ومقتضى إطلاقه: أنّ كلّ ما يلزم من عدم حجّيته الحرج المذكور فهو حجّة، وخبر صاحب اليد كذلك، إذ لو لم يكن حجّةً في إثبات الطهارة لكان اللازم الاجتناب

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٩٠، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات.

(٢) أي: ثالث وجوه الاستدلال على حجّية خبر صاحب اليد عن النجاسة والطهارة.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩٢، الباب ٢٥ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

عند الدخول إلى بيت شخصٍ عمّا فيه؛ للعلم إجمالاً بنجاسته في وقتٍ ما، واستصحابها ما لم تقم بيّنة على الطهارة.

ويرد عليه: نفي هذا النحو من الحرج؛ لما تقدّم من أنّ الغالب توارد الحالتين، ومعه لا يجري استصحاب النجاسة، بقطع النظر عن حجّية خبر صاحب اليد.

فالمهمّ في الدليل على إثبات النجاسة والطهارة بخبر صاحب اليد انعقاد السيرة على ذلك.

وعلى ضوء البحوث المذكورة يتبيّن أنّ النجاسة تثبت بالعلم، والبيّنة، وخبر الثقة، وخبر صاحب اليد، ولا تثبت بالظنّ؛ لعدم الدليل على حجّيته في المقام، بل للدليل على عدم حجّيته، وهو إطلاق دليل قاعدة الطهارة، بناءً على ما حقّقناه في الأُصول[١]، من أنّ إطلاق دليل الأصل بنفسه ينفي أيّ حكمٍ ظاهريٍّ مخالفٍ في مورده، سواء كان المنفيّ بلسان الأصل، أو الأمارة.

بقي الكلام في ما قد يقال من أنّ المستفاد من روايات البختج[٢] عدم حجّية إخبار صاحب اليد، بل وحتّى إخبار الثقة بذهاب الثلثين ما لم يكن مسلماً عارفاً ورعاً. وسوف يأتي تحقيق ذلك في فصلٍ متأخّرٍ ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ عند التكلّم في طرق ثبوت النجاسة في مطلق الأشياء[٣]، ويتّضح عندئذٍ أنّ روايات البختج لا يستفاد منها أيّ تقييدٍ للمقدار الثابت من حجّية خبر صاحب اليد وخبر الثقة.

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٤: ٢٢١ ـ ٢٢٥ و ٢٣٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٩٣، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٣ و ٤.

(٣) في الجزء الرابع: ١٠٠ وما بعدها.

مسألة ( ٧ ) : إذا أخبر ذو اليد بنجاسته وقامت البيّنة على الطهارة قُدِّمت البيّنة (١).

---

**[صور التعارض في طرق ثبوت النجاسة : ]**

(١) تعرّض الماتن في هذه المسألة لصورتين من صور التعارض، بينما صور التعارض أكثر من ذلك، ويحسن استيعابها :

الصورة الأُولى : التعارض بين خبر صاحب اليد غير الثقة والبيّنة.

وتحقيق ذلك : أنّ مدرك حجّية البيّنة إذا كان هو دليل حجّيتها في مورد القضاء مع التعدّي منه فمن الواضح أنّ قرينة التعدّي تقتضي إسراء نفس الدرجة من الحجّية الثابتة في مورد القضاء إلى سائر الموارد، وحجّية البيّنة في مورد القضاء حجّية حاكمة على القواعد والأُصول بما فيها خبر صاحب اليد، فكذلك في سائر الموارد.

وهكذا الأمر إذا كان مدرك الحجّية رواية مسعدة بن صدقة[1]؛ لدلالتها على هذه الدرجة من الحجّية للبيّنة.

وأمّا إذا كان مدرك حجّية البيّنة ارتكاز اعتبارها بعنوانها فلابدّ من مقايسته إلى ارتكاز اعتبار خبر صاحب اليد؛ ليرى ما هو الفعليّ من الارتكازين في مورد التعارض.

وأمّا إذا لم نقل بحجّية البيّنة بعنوانها، لا بدليلٍ لفظيٍّ ولا بارتكازٍ عقلائيّ،

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

وإنّما دخلت البيّنة في دليل حجّية خبر الواحد فيدخل في التعارض بين خبر صاحب اليد غير الثقة وخبر الثقة، وسوف يأتي: أنّ خبر صاحب اليد يقدّم في مثل ذلك، وحينئذٍ لابدّ من النظر إلى ملاك التقديم ليلاحظ ثبوته فيما إذا تعدّد خبر الواحد أوْ لا.

الصورة الثانية: التعارض بين خبر الثقة الذي ليس له يد والبيّنة. ولم يتعرّض الماتن إليه؛ لعدم ذهابه إلى حجّية خبر الثقة.

والصحيح فيه: تقدّم البيّنة ببيانين:

أحدهما: إجماليّ، وهو أنّك عرفت تقدّم البيّنة على خبر صاحب اليد، وسوف تعرف تقدّم خبره على خبر الثقة فينتج تقدّم البيّنة على خبر الثقة.

والبيان الآخر: تفصيلي، وهو: أنّ البيّنة بعنوانها: تارةً يفترض عدم قيام الدليل على حجّيتها، فتدخل البيّنة في دليل حجّية خبر الثقة. وأُخرى يفترض قيامه على حجّيتها.

فعلى الأوّل لا يوجد لدينا إلّا دليل حجّية خبر الثقة الشامل للمتعارضين، فلابدّ من التساقط. ومجرّد وجود فردين من موضوعٍ في طرفٍ، وفرد آخر في الطرف الآخر لا يبرّر تطبيق دليل الحجّية على ذلك الطرف.

وأمّا على الثاني فيلتزم بتقديم البيّنة:

إمّا بتقريب: أنّ لدينا دليلين للحجّية:

أحدهما: دليل حجّية خبر الثقة، وهو شامل لخبر الثقة ولخبر البيّنة بما هو خبر الثقة أيضاً.

والآخر: دليل حجّية البيّنة الذي لا ينطبق إلّا على أحد المتعارضين.

والأوّل مبتلىً بالإجمال الداخليّ؛ لأنّ إطلاقه لكلٍّ من المتعارضين ينافي إطلاقه للآخر بمخصِّصٍ لبّيٍّ متّصل، وهو حكم العقل باستحالة حجّية

المتعارضين، فيرجع إلى دليل حجّية البيّنة بلا معارض.

ودعوى: أنّ إطلاق دليل حجّية البيّنة معارض بإطلاق دليل حجّية خبر الثقة للخبر المعارض للبيّنة. مدفوعة: بأنّ الإطلاق الثاني غير موجود؛ بسبب ابتلاء دليل حجّية خبر الثقة بالإجمال الداخلي.

وإمّا بتقريب: أنّ الدليل إذا دلّ على حجّية البيّنة بعنوانها ـ مع أنّ المفروض حجّية خبر الواحد الذي هو جزء البيّنة ـ فهذا بنفسه يكون قرينةً عرفاً في مقام الجمع بين الدليلين على أنّ الحجّية المجعولة لعنوان البيّنة حجّية حاكمة وبدرجةٍ مقدّمةٍ على حجّية خبر الواحد، وإلّا لكان ضمّ الجزء الثاني من البيّنة إلى جزئها الأوّل لغواً عرفاً.

الصورة الثالثة: التعارض بين خبر صاحب اليد الثقة والبيّنة. وقد اتّضح ممّا تقدّم في الصورتين السابقتين تقدّم البيّنة؛ لأنّها مقدّمة على كلٍّ من دليل حجّية خبر صاحب اليد، ودليل حجّية خبر الثقة، فتتقدم على مجموع الحجّيّتين.

الصورة الرابعة: التعارض بين خبرين: أحدهما لثقةٍ أجنبي، والآخر لثقةٍ وصاحب يدٍ في نفس الوقت. فهناك دليلان إذن:

أحدهما: دليل حجّية خبر الثقة، وهو شامل بطبعه للمتعارضين.

والآخر: دليل حجّية صاحب اليد، وهو منطبق على أحدهما.

فقد يقال: إنّ الدليل الأوّل مبتلىً بالإجمال الداخلي؛ لاستحالة شموله لكلا الفردين، فيبقى إطلاق الدليل الثاني بدون معارض.

وقد يقال في مقابل ذلك: إنّ هذا فرع وجود إطلاقٍ في الدليل الثاني لخبر صاحب اليد المعارض بخبر الثقة، وهو غير موجود؛ لأنّ الدليل السيرة وهي غير شاملةٍ لهذا الفرض.

ولكنّ الصحيح: شمولها، لا ببيان ما يرى وجداناً من عدم التحاشي عن

معاملة صاحب اليد المدّعي للمالكية معاملة المالك لمجرّد شهادة ثقةٍ أجنبيٍّ بالنفي، فإنّ هذا خلط بين حجّية اليد وحجّية خبر صاحب اليد، ففي المثال تكون اليد حجّة، وعدم زوال هذه الحجّية بخبر الثقة الأجنبي لا يبرهن على عدم زوال حجّية خبر صاحب اليد بذلك فيما كانت الحجّية فيه بملاك الخبر، لا مجرّد اليد كما في المقام. بل ببيان: أنّ النكتة العقلائية المقتضية للاعتماد على خبر صاحب اليد محفوظة حتّى مع المعارضة المذكورة، وهي «الأخبرية» النوعية، وكون أهل البيت أدرى بما فيه. فالسيرة العقلائية شاملة، ودليل حجّية خبر الثقة مبتلىً بالإجمال الداخلي، فيتقدّم خبر صاحب اليد.

الصورة الخامسة: التعارض بين خبرين: أحدهما لثقةٍ أجنبي، والآخر لشخصٍ ليس بثقةٍ ولكنّه صاحب يد، فيحصل التعارض بين دليل حجّية خبر الثقة الشامل للأوّل فقط ودليل حجّية خبر صاحب اليد الشامل للثاني فقط، ولا إجمال داخليّ في كلٍّ من الدليلين؛ لعدم شموله للمتعارضين معاً.

فإن كان كلا الدليلين لبّياً راجعاً إلى السيرة تقدّم خبر صاحب اليد؛ لِمَا عرفت من انعقاد السيرة على ذلك بنكتة «الأخبرية» حتّى في فرض المعارضة.

وإن كان كلّ من الدليلين لفظيّاً تعبّدياً بنحوٍ لا يرجع إلى مجرّد إمضاء السيرة: فإن كان لأحدهما إطلاق دون الآخر اُخذ به، وإن لم يكن لأحدهما إطلاق سقط كلا الخبرين. وإن كانا معاً مطلقين قُدِّم ما كان منهما قطعيّ السند على الآخر، كما لو كان دليل حجّية خبر الثقة آيةَ النبأ مثلاً، وفي فرض عدم مزيةٍ من هذا القبيل يسقط الخبران معاً عن الحجّية.

وإن كان أحد الدليلين لفظياً دون الآخر، لوحظ اللبّي، فان كان له سعة حتى لمورد التعارض اُخذ به، ولا يصلح مجرّد الإطلاق في الدليل اللفظي ـ لو كان ـ

وإذا تعارضت البيّنتان تساقطتا إذا كانت بيّنة الطهارة مستندةً إلى العلم، وإن كانت مستندةً إلى الأصل تُقَدَّم بيّنة النجاسة [١].

---

للردع.

والصحيح من هذه الفروض: الأوّل، وهو فرض لبّية الدليلين؛ لأنّ الدليل على الحجّيّتين السيرة، والأدلّة اللفظية ـ لو كانت ـ فإنّما هي مسوقة مساق الإمضاء، والسيرة منعقدة على العمل بخبر صاحب اليد.

الصورة السادسة: التعارض بين خبرين لصاحبي اليد بالاشتراك على مالٍ واحد، بناءً على ما هو الظاهر من حجّية خبر كلٍّ منهما في نفسه؛ لأنّ النكتة العقلائية والسيرة شاملة لليد الضمنية أيضاً.

وتوضيح حكمه: أنّ الشخصين إذا كانا متساويين في الوثاقة ـ سلباً أو إيجاباً ـ فالمتعيّن هو التساقط، وإن كان أحدهما ثقةً دون الآخر قد يقال: إنّ أدلّة الحجّية إذا كانت لفظيةً ففي هذا الفرض سوف يكون دليل حجّية خبر صاحب اليد مبتلىً بالإجمال الداخلي، فيرجع إلى دليل خبر الثقة. وإذا كانت لبّيةً فحيث إنّ نكتة «الأخبرية» معطّلة بالتعارض فلا يبعد دعوى السيرة حينئذٍ على إعمال نكتة الوثاقة والعمل بخبر الثقة.

الصورة السابعة: التعارض بين بيّنتين. وهذا الفرض تعرَّض له الماتن، ويأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

*　　　*　　　*

(١) هذا الفرض هو الصورة السابعة للتعارض التي أشرنا إليها آنفاً، والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في حكم التعارض المستحكم بين البيّنتين.

والآخر : في أنّه متى يستحكم ؟

**أمّا المقام الأوّل فالبحث فيه ينقسم إلى جهتين :**

الأُولى : في حكم التعارض بلحاظ الدليل العامّ لحجّية البيّنة ، وتفصيله : أنّ دليل الحجّية إن كان هو السيرة العقلائية فلم يعرف انعقادها على العمل بالبيّنة المعارضة ، ولو كانت ذات مزيةٍ كمّيةً أو كيفيةً ما لم تبلغ إلى درجة الوثوق الشخصي ، فالمتعيّن هو التساقط.

وإن كان دليل الحجّية دليلاً لفظياً تأسيسياً فمع تساوي البيّنتين في المزايا لا إشكال في التساقط ، ومع وجود مزيّةٍ كمّيةً أو كيفيةً في إحداهما : فإن كانت المزيّة بنحوٍ لا توجب زوال احتمال التقدّم للبينة الفاقدة للمزية فالحكم هو التساقط أيضاً ، وإن كانت بنحوٍ توجب زوال هذا الاحتمال وتردّد البيّنة الفاقدة بين السقوط مع واجدة المزيّة معاً ، أو السقوط بمفردها صحّ التمسّك بإطلاق دليل الحجّية لإثبات حجّية البيّنة الواجدة للمزيّة ، ولا يعارضه إطلاقه للبيّنة الأُخرى ؛ لأنّه ساقط جزماً : إمّا وحده ، أو مع الإطلاق الآخر.

الثانية : في حكم التعارض بلحاظ ما دلّ في باب القضاء على تقديم البيّنة الأكثر عدداً واستحلاف صاحبها ، كرواية أبي بصير ، إذ ورد فيها قوله : «أكثرهم بينةً يستحلف وتُدفع إليه»[1].

فقد يقال بالتعدّي من مورد القضاء إلى غيره في الترجيح بالعدد ، كما صحّ التعدّي في أصل حجّية البيّنة.

وقد استشكل في ذلك : بأنّ الرواية لا تدلّ على ترجيح البيّنة الأكثر عدداً في الحجّية ، وإلّا لمَا احتيج إلى الاستحلاف مع حجّيتها ، وإنّما تدلّ على تعيين

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٤٩، الباب ١٢ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعاوى، الحديث ١.

اليمين على صاحب البيّنة الأكثر عدداً.

ويرد عليه: أنّ الاحتياج إلى اليمين إنّما يدلّ على نفي حجّية البيّنة بمعنى ميزانيتها في فصل الخصومة، وتوقّف الفصل المذكور على اليمين. ونفي كون البيّنة ميزاناً في فصل الخصومة أعمّ من نفي الحجّية في إثبات الواقع، فخبر الثقة حجّة ـ مثلاً ـ في إثبات الواقع مع عدم ميزانيته في فصل الخصومة، كما هو واضح. فإذا أُضيف إلى الرواية المذكورة ما دلّ على حصر اليمين بالمنكر ونفيه عن غير المنكر ـ إلّا من خرج بالتخصيص ـ دلّت على أنّ صاحب البيّنة الأكثر عدداً الذي وضع عليه اليمين منكر، ولمّا كان فرض ذلك مساوقاً لفرض مطابقة قوله للحجّية كشف عن حجّية البيّنة الأكثر عدداً.

ولو كانت البيّنة الأكثر عدداً تسقط بالمعارضة من حيث الحجّية مع الأُخرى فلماذا يفرض اليمين على من له تلك البيّنة؟! ولماذا لا يفرض على صاحب اليد باعتبار مطابقة قوله لليد؟ لأنّ المفروض في رواية أبي بصير تعارض بيّنة الداخل مع بيّنة الخارج.

والصحيح: عدم التعدّي ببيانٍ آخر، وهو: أنّ الترجيح بالأكثرية العددية مطلقاً ليس أمراً ارتكازياً كأصل حجّية البيّنة، فلا معنى لتحكيم الارتكاز في إلغاء خصوصية المورد، وهو باب القضاء، ومع عدم الإطلاق في دليل الترجيح لا يمكن إعمال مفاده في المقام.

وأمّا المقام الثاني فحيث إنّ البيّنة قد تستند إلى الوجدان تارةً، وإلى التعبّد أُخرى فلا بدّ أن يلاحظ أنّه متى يستحكم التعارض والتكافؤ بين البيّنتين؟ وعلى هذا الضوء يمكن القول بأنّ تعارض البيّنتين له أقسام:

أحدها: أن تكون إحداهما مستندة إلى الوجدان، والأُخرى إلى التعبّد، ولا إشكال فتوىً وارتكازاً في هذا القسم في تقديم البيّنة الوجدانية. وإنّما الكلام

في تخريج ذلك، إذ يقال ـ عادةً ـ في توجيهه : إنّ البيّنة الوجدانية حاكمة على الأصل الذي هو مستند البيّنة التعبّدية ؛ لكونها رافعة لموضوعه وهو الشكّ، فتبطل البيّنة التعبّدية ؛ لأنّها تبقى بدون مستندٍ بعد بطلان الأصل.

وهذا القدر من البيان لا يكفي لتبرير التقديم فنّياً ؛ وذلك لأنّ البيّنة الوجدانية تارةً يفرض وصولها إلى الشاهدين المستندين إلى الأصل وإحرازهما لها وأُخرى يفرض عدم الوصول.

والفرض الأوّل خارج عن محلّ الكلام ؛ لأنّه مساوق لفرض سحب البيّنة التعبّدية شهادتها، فلا توجد شهادتان متعارضتان ليقع الكلام في تقديم إحداهما.

وأمّا الفرض الثاني فهو المناسب لافتراض التعارض فعلاً بين بيّنةٍ وجدانيةٍ وأُخرى تعبّدية، ولا موجب فيه لسقوط الأصل الذي استندت إليه البيّنة التعبّدية ؛ لأنّ هذه البيّنة تستند إلى الأصل الجاري في حقّها، وجريانه فرع تمامية موضوع الأصل في حقّها، لا في حقّ المشهود لديه.

وحينئذٍ فإن قلنا بأنّ حجّية الأمارة بوجودها الواقعيّ ليست حاكمةً على دليل الأصل وإنّما تكون حاكمةً عليه بوجودها الواصل، فلا حاكم على الأصل الجاري في حقّ البيّنة التعبّدية.

وإن قلنا بأنّ حجّية الأمارة بوجودها الواقعيّ حاكمة على دليل الأصل فهذا يعني : أنّ الأصل الجاري في رتبة مفاد الأمارة ساقط واقعاً ؛ لوجود الحاكم، ولكنّ البيّنة المستندة إلى الأصل قد يجري في حقّها استصحاب عدم البيّنة الوجدانية ؛ لعدم وصولها، وهذا الاستصحاب لا يكون محكوماً لتلك البيّنة بوجودها الواقعي كما هو واضح. فعلى أيّ حالٍ يمكن تصوير جريان الأصل فعلاً في حقّ البيّنة التعبّدية، ومعه لا تكون بلا مستندٍ، فلا موجب لسقوطها.

والتحقيق أن يقال في وجه التقديم : إنّ جواز استناد البيّنة إلى الأصل تارةً

يكون بمعنى أنّها تشهد بنفس الأصل، وأُخرى يكون بمعنى شهادتها بالواقع استناداً إلى الأصل، فيكون الأصل حيثيةً تعليليةً لجواز الشهادة بالواقع.

فعلى الأوّل لا محصّل لشهادة البيّنة المستندة إلى أصالة الطهارة إلّا الشهادة على عدم علمها بالنجاسة؛ لأنّ أصالة الطهارة بكبراها إنّما تثبت بدليلها الاجتهادي، وبصغراها ليست إلّا عدم العلم بالنجاسة. والشهادة بعدم العلم بالنجاسة لا معنى لها إلّا عدم الشهادة بالنجاسة، وعدم الشهادة بالنجاسة لا يعارض الشهادة بها.

وأمّا البيّنة المستندة إلى الاستصحاب فهي شهادة في الحقيقة بصغرى الاستصحاب؛ لأنّ الكبرى إنّما تثبت بدليلها الاجتهادي، وصغرى الاستصحاب هي ثبوت الحالة السابقة، فالشهادة بالاستصحاب شهادة بالحالة السابقة، والبيّنة الوجدانية شهادة بالحالة الفعلية فيتعيّن الأخذ بها.

وعلى الثاني يقال: إنّ حجّية البيّنة لو كانت على وجه الموضوعية ـ بحيث يحتمل أن يكون لقيامها دخل نفسيّ في لزوم العمل ـ لأمكن إيقاع التعارض بين البيّنتين. وأمّا مع استظهار الطريقيّة المحضة من دليل حجّيتها فلا يقتضي دليل حجّيتها حينئذٍ إلّا تنزيل السامع منزلة الشاهد، لا جعله أشدّ من الشاهد إثباتاً للمطلب. وواضح أنّ البيّنة الوجدانية لو وصلت إلى البيّنة التعبّدية لرفعت اليد عن أصلها، فلو لم يتعيّن ذلك على السامع المشهود لديه لكان معناه: أنّ البيّنة التعبّدية أثبتت له المطلب بدرجةٍ أكبر من إثباتها لِذيها، وهو خلاف المفهوم عرفاً وارتكازاً من دليل الحجّية.

ثانيها: أن تكون البيّنتان معاً وجدانيّتين، ويقال عادةً بالتساقط حينئذٍ.

والتحقيق: أنّ مراتب الإثبات الوجدانيّ مختلفة، فإذا كان الوجدان الذي تدّعي البيّنتان استنادهما إليه من مرتبةٍ واحدةٍ فالمتعيّن التساقط، وأمّا إذا كان

أحدهما أقوى من الآخر، بحيث لو اجتمع المدركان الوجدانيان لدى السامع لحكّم أحدهما على الآخر بحساب الاحتمالات، فاللازم عندئذٍ تقديم البيّنة التي تدّعي الاستناد إلى الوجدان الأقوى؛ لما تقدّم من أنّ دليل حجّية البيّنة ينزِّل السامع منزلة الشاهد ولا يجعله أشدّ منه. والمفروض أنّ السامع لو اجتمع لديه كِلَا وِجْداني البيّنتين لحكَّم أحدهما على الآخر، فكذلك مع التنزيل.

ثالثها: أن تكون البيّنتان معاً تعبّديّتين، وهذا القسم يشتمل على فرضين:

الأوّل: أن تكون إحداهما مستندةً إلى استصحاب النجاسة، والاُخرىٰ إلى أصالة الطهارة. فيتعين الأخذ بالاُولى؛ لأنّ الثانية لا محصّل لشهادتها إلّا الشهادة بصغرى أصالة الطهارة، وهي عدم العلم، ومرجعه إلى عدم الشهادة بالنجاسة، ومثل هذا لا يعقل أن يعارض أيّ شهادةٍ اُخرى.

الثاني: أن تكون البيّنتان مستندتين إلى الاستصحاب، والمعروف حينئذٍ تساقطهما.

والتحقيق: هو التفصيل؛ وذلك لأنّ الشهادة المستندة إلى الاستصحاب شهادة في الحقيقة بصغرى الاستصحاب؛ لأنّ كبراها ثابتة بدليلها الاجتهادي، والصغرى هي الحالة السابقة، فإن علم من داخلٍ أو من خارجٍ أنّ زمان الحالة السابقة الملحوظ في كلٍّ من البيّنتين واحد حصل التعارض والتساقط بينهما، وإن علم بتعدّد الزمان لم يكن بينهما تعارض، بل اُخذ بأحدث الحالتين السابقتين؛ لأنّ نسبة البيّنة الملاحظة لأحدث الحالتين إلى الاُخرى نسبة البيّنة الوجدانية إلى التعبّدية.

وإن لم يعلم الزمان الملحوظ للحالة السابقة في كلٍّ من البيّنتين واحتمل وحدته وتعدّده فلا محذور في ثبوت الحجّية لكلتا البيّنتين؛ لأنّ حجّية كلٍّ منهما إنّما تقتضي إثبات صغرى الاستصحاب ـ كما عرفت ـ وهو الحالة السابقة، فمع

حجّيتهما معاً تثبت حالتان سابقتان مختلفتان، ولا محذور في ذلك، وبهذا يتحقّق الموضوع لاستصحابين متعارضين، وهو يؤدّي إلى تساقطهما.

فالتساقط على هذا الضوء بين الاستصحابين اللذَين يجريهما المكلَّف بعد إحراز موضوعيهما بالبينة. وأمّا على المعروف فالتساقط بين البيّنتين لا الاستصحابين.

ويظهر الأثر العمليّ فيما إذا كانت للمكلَّف حالة سابقة وجدانية هي النجاسة مثلاً، فعلى المعروف من إيقاع التساقط بين نفس البيّنتين لا مانع بعد تساقطهما من الرجوع إلى استصحاب النجاسة المحرزة وجداناً في السابق. وأمّا على المختار من عدم التعارض بين البيّنتين وإيقاع التساقط بين الاستصحابين فسوف يكون استصحاب الطهارة معارضاً باستصحاب النجاسة، وبعد التعارض يرجع إلى أصالة الطهارة.

ثمّ إنّه إذا كانت الحالة السابقة الملحوظة في إحدى البيّنتين محدّدةً زماناً دون الاُخرى دخل ـ على المختار ـ في مجهول التأريخ ومعلومه، فعلى القول بالتفصيل يجري استصحاب الحالة السابقة المحدّدة بدون معارض.

ولا فرق في كلِّ ما ذكرناه من التفصيل بين البناء على أنّ الشهادة التعبّدية شهادة بالتعبّد، أو شهادة بالواقع استناداً إلى التعبّد بعد استظهار الطريقية من حجّية البيّنة.

وحيث عرفنا ـ في ضوء ما تقدم ـ أنّ بيّنة الوجدان تُقدَّم على بينة الأصل بالنحو الذي حقّقناه في القسم الأوّل احتجنا إلى علاج نقطةٍ مهمّة، وهي تحديد الموقف فيما إذا تردّد أمر البيّنة بين أن تكون وجدانيةً أو تعبّدية. وهذا التردّد له ثلاث صور:

الصورة الاُولى: أن تكون إحدى البينتين معلومةَ الوجدانية، والاُخرى

مردّدةً بين الوجدان والأصل، ففي مثل ذلك يعلم بسقوط الأُخرى وجداناً: إمّا لوجود المعارض على تقدير وجدانيّتها، وإمّا لوجود الحاكم على تقدير تعبّديتها. أمّا الأُولى فلا يعلم بسقوطها، وإنّما يشكّ في ذلك؛ للشكّ في وجود المعارض لها؛ لاحتمال وجدانية البيّنة الأُخرى، وكلّ أمارةٍ لم يحرز معارض لها تكون حجّة: إمّا تمسّكاً بإطلاق دليل حجّيتها ابتداءً، بدعوى: أنّ الخارج من الإطلاق بحكم العقل صورة العلم بالمعارض دون وجوده الواقعيّ المجهول. وإمّا تمسّكاً باستصحاب عدم المعارض إذا قيل بتقيّد الموضوع في دليل الحجّية بعدم المعارض الواقعيّ، بناءً على المختار من أنّ الأحكام الظاهرية الواقعة في مرتبةٍ واحدةٍ متنافية بوجودها الواقعيّ ولو لم تصل. وعليه فتكون البيّنة الأُولى المحرزة وجدانيّتها هي الحجّة.

الصورة الثانية: أن تكون إحداهما معلومةَ التعبّدية، والأُخرى مردّدةً بين التعبّد والوجدان. وقد يتوهّم هنا جريان ما قلناه في الصورة السابقة، بدعوى: أنّ معلومة التعبدية ساقطة على كلّ حالٍ جزماً: إمّا للمعارض، وإمّا للحاكم، ولا علم بسقوط البيّنة الثانية؛ لعدم إحراز المعارض لها، فتكون حجة.

ولكنّ التحقيق: عدم صحّة ذلك؛ لأنّ البيّنة الثانية إن كانت وجدانيةً فنحن نتمسّك في الحقيقة لإثبات مفادها بإطلاق دليل حجّية البيّنة. وإن كانت تعبّديةً مستندةً إلى الاستصحاب فهي شهادة بصغرى الاستصحاب، وهي الحالة السابقة، ونحن نتمسّك ـ بعد إحراز الصغرى تعبّداً ـ بإطلاق دليل الاستصحاب للتعبّد ببقاء الحالة السابقة. فالأمر مردّد إذن بين إطلاقين، وإطلاق دليل الاستصحاب يعلم بسقوطه وجداناً؛ لأنّ البيّنة الثانية إن كانت تعبّديةً فالاستصحابان متعارضان، وإن كانت وجدانيةً فلا موضوع للاستصحاب.

وأمّا إطلاق دليل حجّية البيّنة فهو غير معلوم السقوط، فالأمر يدور بين

إطلاق معلوم السقوط وآخر غير معلوم السقوط، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسّك بالمردّد بين هذين الإطلاقين. وبذلك اختلف عن الصورة السابقة التي كان الشكّ في سقوط البيّنة المعلومة وجدانيتها شكّاً في شخص إطلاقٍ معيّن، وهو إطلاق دليل حجّية البيّنة؛ للشكّ في معارضه.

ففرق بين الشكّ في سقوط الإطلاق المستدلّ به وعدمه، وبين تردّده بين ما هو ساقط جزماً وغيره، وأصالة عدم المعارض إنّما تجري في الأوّل، لا في الثاني.

فإن قيل: إنّ البيّنة الثانية إذا كانت تعبّديةً فالتمسّك أيضاً بإطلاق دليل حجّية البيّنة، لا بإطلاق دليل الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب حكم شرعيّ للحالة السابقة، ودليل حجّية البيّنة القائمة على الحالة السابقة يتعبّدنا بأحكامها التي منها الاستصحاب، فالاستصحاب يثبت بإطلاق ذلك الدليل، لا بإطلاق دليل الاستصحاب.

قلت أوّلاً: إنّ هذا لا يتمّ بناءً على أنّ المأخوذ في موضوع الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة، وأنّ الأمارة تقوم بلحاظ دليل حجّيتها مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ حكومة دليل الحجّية على القطع الموضوعيّ حكومة واقعية، فيتحقّق بها توسعة واقعية لموضوع دليل الاستصحاب، وبهذا يكون التمسّك لإثبات النجاسة الفعلية ـ مثلاً ـ بإطلاق دليل الاستصحاب.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ حكومة دليل حجّية البيّنة على موضوع دليل الاستصحاب ظاهرية لا واقعية، بحيث يكون التعبّد بالاستصحاب من شؤون إطلاق دليل حجّية البيّنة فهذا يعني: أنّ البيّنة الثانية المردّدة بين الوجدان والتعبّد: إن كانت وجدانيةً فالتمسّك بإطلاق دليل حجّية البيّنة لإثبات النجاسة الواقعية بالبيّنة. وإن كانت تعبّديةً فالتمسّك بإطلاق دليل حجّية البيّنة لإثبات النجاسة

الاستصحابية بالبيّنة، فهناك إذاً إطلاقان، أو مدلولان يفترضان ـ بدلاً ـ في دليل حجّية البيّنة، والثاني معلوم السقوط وجداناً، دون الأوّل، فيكون المقام من دوران الإطلاق المستدلّ به بين إطلاق معلوم السقوط وغيره.

وإن شئت قلت: إنّ مدلول الإطلاق المستدلّ به يدور بين مدلولٍ ساقطٍ جزماً، ومدلولٍ غير معلوم السقوط. وهذا بخلاف البيّنة المعلومة وجدانيّتها في الصورة السابقة، فإنّ إطلاق دليل حجّية البيّنة يشملها، ويقتضي تعبّداً ثبوت الواقع بها، وشخص هذا الإطلاق لعلّه مدلول معيّن لا يعلم سقوطه، فهو من الشكّ في سقوط الإطلاق المستدلّ به لاحتمال المعارض. فالفرق بين الصورتين واضح.

فالصحيح في الصورة الثانية إذن عدم حجّية كلٍّ من البيّنتين: أمّا معلومة التعبّدية فللجزم بسقوطها وجداناً. وأمّا الثانية فللشكّ في سقوطها، وتردّد الإطلاق المتكفّل لإثبات مؤدّاها فعلاً بين ما هو معلوم السقوط وغيره، وفي مثله يحكم بعدم الحجّية.

الصورة الثالثة: أن لا يستظهر من داخلٍ ولا من خارج الوجدانية أو التعبّدية لشيءٍ من البيّنتين، فكلّ منهما إذا كانت وجدانيةً فهي شهادة بالحالة الفعلية، وإذا كانت استصحابيةً فهي شهادة بصغرى الاستصحاب، لا بكبراه، أي بالحالة السابقة، وهذا يعني وجود شهادتين بأحد الأمرين من الحالة السابقة أو اللاحقة، وبذلك لا يحرز وجود التعارض بين الشهادتين؛ لأنّه فرع إحراز نظرهما معاً إلى حالةٍ واحدة، فلا مانع من شمول دليل الحجّية لهما معاً، فيثبت بذلك الجامع بين الحالتين، وهو يكفي لإجراء الاستصحاب في كلٍّ من الطرفين، فيتعارض الاستصحابان. وهكذا يكون التساقط في الاستصحابين، لا في الحجّيتين المفترضتين للشهادتين.

مسألة ( ٨ ) : إذا شهد اثنان بأحد الأمرين وشهد أربعة بالآخر يمكن، بل لا يبعد تساقط الاثنين بالاثنين وبقاء الآخَرَيْن [1].

---

(١) تقدّم الكلام عن الترجيح بالأكثرية في الصورة السابقة من صور التعارض في المسألة المتقدّمة، واتّضح أنّه لا موجب للترجيح بها، لا بلحاظ دليل حجّية البيّنة، ولا بلحاظ ما دلّ على الترجيح بها في باب القضاء.

وظاهر المتن استقراب مطلبٍ يؤدّي نتيجة الترجيح بالأكثرية وإن لم يعنِ تقديم البيّنة الأكثر عدداً، وهو : أن يتساقط اثنان من الطرفين، ويبقى اثنان في جانب البيّنة الأكثر عدداً على الحجّية، فيكون الحجّة فعلاً مجموع الثالث والرابع، لا الأربعة، كما يعنيه الترجيح بالأكثرية.

ويمكن أن يقرَّب ذلك : بأنّ البيّنة لها فردان في أحد الجانبين، وفرد واحد في الجانب الآخر، فيسقط مع ما يماثله، ويبقى الفرد الثاني في ذلك الجانب سليماً عن المعارضة.

ويرد عليه :

أوّلاً : أنّ البيّنة هي ما زاد على واحد، فليس الأربعة فردين من موضوع دليل الحجّية، بل فرداً واحداً.

وثانياً : أنّا لو سلّمنا أخذ التثنية في موضوع الدليل فالمتعيّن إيقاع التعارض بين إطلاق دليل الحجّية لفردٍ في جانب، وإطلاقه لفردين في الجانب الآخر.

وثالثاً : لو سلّم أنّ الفرد الواحد لا يصلح أن يعارض إلّا فرداً واحداً بعينه فتعيّن أحد الفردين في الجانب الذي توفّر فيه الشهود الأربعة للمعارضة دون الآخر بلا معيّن، وعنوان أحد الاثنين ليس فرداً حقيقياً ولا عرفياً من موضوع دليل الحجّية.

مسألة ( ٩ ) : الكرّية تثبت بالعلم والبيّنة (١)، وفي ثبوتها بقول صاحب اليد وجه، وإن كان لا يخلو عن إشكال (٢).

---

(١) لشمول دليل حجّيتها لسائر الموارد كما تقدّم[1].

(٢) إذا كان المدرك لحجّية خبر صاحب اليد الدليل اللفظيّ التعبّديّ المتمثل في الروايات الدالّة على قبول قوله في الطهارة والنجاسة فلا إطلاق في دليل الحجّية لمحلّ الكلام، كما هو واضح.

وإذا كان المدرك هو لزوم الحرج النوعيّ المنفيّ في أخبار قاعدة اليد فهذا أيضاً لا يجري في المقام؛ لعدم الحرج.

وأمّا إذا كان المدرك السيرة العقلائية فهي بوجودها الارتكازيّ محقّقة جزماً؛ لأنّ نكتة الاعتماد العقلائيّ على إخبار صاحب اليد بالطهارة والنجاسة لم تكن نكتةً نفسيةً في هذين العنوانين، بل نكتةً طريقية، وهي الأخبريّة المحفوظة في المقام، وبوجودها الفعليّ التطبيقيّ لم يعلم بثبوتها على نطاقٍ واسعٍ في عصر الأئمّة ؛ لعدم شيوع المياه المحقونة الكثيرة في ذلك الزمان.

والاستدلال بالسيرة: تارةً يكون بوصفها محقّقةً لموضوع الحكم الشرعي، كالاستدلال بها على وجود شرطٍ ضمنيٍّ لعدم الغبن في المعاملة، وهذا الشرط موضوع لوجوب الوفاء شرعاً. وأُخرى بوصفها دالّةً على الحكم الكلّيّ مباشرةً، كالاستدلال بها على حجّية خبر الواحد مثلاً.

ولا شكّ أنّ السيرة التي يستدلّ بها على تحقيق الموضوع لا يتوقّف

---

(١) تقدّم في الصفحة ٩٠ وما بعدها.

الاستدلال بها على أن تكون موجودةً في عصر الأئـمّة ؛ لأنّ تـحقيقها للموضوع أمر تكويني. وأمّا السيرة المستدلّ بها على أصل الحكـم فـيتوقّف الاستدلال بها على إثبات إمضاء الشارع لها، وهو يستكشف من عدم الردع، غير أنّ عدم الردع إنّما يكشف عن الإمضاء فيما إذا كانت السـيرة مـوجودةً في عصرهم ، وأمّا مع عدم وجودها فلا يكـون سكـوتهم كـاشفاً عـن الإمضاء.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ كاشفية السكوت وعدم الردع عن الإمضاء هل يكفي فيها الوجود الارتكازيّ للسيرة، بمعنى وجود النكتة التي تدعو العقلاء إلى الجري على وجهٍ مخصوص لو توفّر الموضوع، أو تتوقّف على الوجود الفعليّ والتطبيقيّ للسيرة ؟

فعلى الأوّل يتمّ الاستدلال بالسيرة في المقام على ثبوت الكرّية بإخبار صاحب اليد.

وعلى الثاني لا يتمّ ؛ لعدم إحراز الوجود التطبيقيّ للسيرة على نطاقٍ واسعٍ في عصر الأئمّة . بل يقع الإشكال على الثاني في الاستدلال بكثيرٍ من السِيَر العقلائية فيما يستجدّ من أفراد نكاتها الارتكازية. فالسيرة على التملّك بالحيازة لها نكتة تشمل تملّك الطاقة الكهربائية بالحيازة، أو تملّك غاز الأُوكسجين بها مثلاً، ولكن ليس لها في مجال أمثال هذه الأموال المستجدّة تطبيقات فـعلية معاصرة للأئمّة . فمن يشترط في الاستدلال بالسيرة على امتدادات النكتة العقلائية أن يكون على طبق الامتداد تطبيق فعليّ معاصر للأئمّة ويستشكل من أجل ذلك في حجّية خبر صاحب اليد بالكرّية عـليه أن يسـتشكل فـي الاستدلال بالسيرة على تملّك الكهرباء والغاز بالسيرة أيضاً، مع أنّي لا أظنّ التزامه بذلك.

كما أنّ في إخبار العدل الواحد أيضاً إشكالاً [١].

---

وحلّ المطلب : أنّ استكشاف الإمضاء من عدم الردع لو كان بملاك أنّ النهي عن المنكر واجب فلو لم يكن عمل العقلاء مشروعاً لوجب على الإمام النهي عنه، فيكشف عدم ردعه عن الإمضاء والمشروعية لتعيّن الاقتصار على حدود التطبيقات الفعلية للسيرة المعاصرة للأئمّة ؛ لأنّ المنكر على تقدير عدم رضا الشارع بالسيرة هو عملها الخارجي، لا ارتكازها.

ولكنّ هذا ليس هو ملاك استكشاف الإمضاء من عدم الردع، وإلّا لتوقّف على إحراز شروط النهي عن المنكر، التي منها أن يكون الفعل منكراً في نظر الفاعل، مع أنّه كثيراً ما يكون جاهلاً قاصراً ؛ باعتبار غفلته وغلبة طبعه العقلائيّ عليه فلا يكون آثماً ليجب ردعه. بل الملاك في استكشاف الإمضاء من عدم الردع ظهور حال الشارع : النبيّ أو الإمام فإنّه بحكم مقامه وتصدّيه لتربية مجتمعه على نهج إلهيٍّ ربّانيٍّ يكون ظاهر حاله عند السكوت عن حالةٍ من حالات العقلاء إمضاءَها، وهذا الظهور الحاليّ حجّة كالظهور اللفظي، وهو كما ينعقد بلحاظ الوجود التطبيقيّ للسيرة كذلك ينعقد بلحاظ الوجود الارتكازيّ لها، وعليه فإخبار صاحب اليد بالكرّية معتبر.

❊ ❊ ❊

(١) أظهره الحجّية، تمسّكاً بإطلاق دليل حجّيته، وقد كان على من استشكل في حجّية إخبار صاحب اليد بالكرّية أن يستشكل هنا أيضاً بملاكٍ واحد؛ لأنّ من يرى أنّ مدرك حجّيتها منحصر بالسيرة العقلائية ولا يرى حجّيتها إلّا بمقدار وجودها التطبيقيّ الفعلي في عصر الأئمّة ينبغي له أن لا يلتزم بحجّية خبر العدل الواحد عن الكرّية ؛ لعدم وجود تطبيقٍ فعليٍّ واسع النطاق لهذا

الجانب من السيرة في عصر الأئمّة ، نتيجةً لقلّة المياه غالباً. فإن ادّعي الجزم بعدم الفرق بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات فليدَّعِ الجزم بعدم الفرق بين الكرّية وغيرها من الخصوصيات التي تكون تحت اختيار صاحب اليد، ويكون أخبرَ بها نوعاً من غيره.



# حرمة شرب النجس

- الدليل على حرمة تناول النجس.
- حرمة التسبيب إلى شرب الغير للنجس.
- الكلام في التسبيب إلى تناول الأطفال للنجس.
- جواز سقي الماء النجس للحيوانات والزرع.
- جواز بيع الماء النجس.

مسألة ( ١٠ ) : يحرم شرب الماء النجس إلّا في الضرورة، ويجوز سقيه للحيوانات، بل وللأطفال أيضاً. ويجوز بيعه مع الإعلام [١].

---

(١) ينبغي الكلام حول هذه المسألة في عدّة جهات :

**[ الدليل على حرمة تناول النجس : ]**

الجهة الأُولى : في حرمة شرب الماء النجس، بل حرمة تناول مطلق الشراب والطعام النجس. وقد استدلّ على ذلك بعدة طوائف من الروايات :

منها : ما دلّ على الأمر بإهراق المرق النجس، نظير رواية السكوني، عن أبي عبد الله : أنّ أمير المؤمنين سئل عن قدرٍ طبخت فإذا في القدر فارة ؟ فقال : « يهراق مرقها، ويغسل اللحم ويؤكل »[١].

ومنها : ما ورد من الأمر بإراقة الماء الذي وقعت فيه النجاسة[٢]، فإنّ الأمر

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤ : ١٩٦، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٥٢ و ١٥٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ و ١٠ و ١١.

بالإراقة في هاتين الطائفتين دالّ على عدم صلاحية النجس للانتفاع به في أكلٍ وشرب.

ومنها: ما ورد في مثل السمن والزيت والعسل، كرواية معاوية بن وهب، قال: قلت له: جرذ مات في زيتٍ أو سمنٍ أو عسلٍ، فقال: «أمّا السمن والعسل فيؤخذ الجرذ وما حوله، والزيت يستصبح به»[1].

والتفريق فيها بين الزيت وبين السمن والعسل باعتبار مَيَعان الأوّل غالباً بحيث تسري النجاسة بالملاقاة إلى كلّ أجزائه، فيسقط عن صلاحية الانتفاع به إلّا في مثل الاستصباح.

وهذه الطوائف الثلاث لا شكّ في دلالتها على حرمة تناول النجس، ولكنّ موردها جميعاً الشراب والطعام الملاقي لعين النجس، فالتعدّي منه إلى المتنجّس بالمتنجّس يتوقّف: إمّا على التشبّث بالإجماع، وإمّا على دعوى انصراف تلك الروايات إلى كون الحرمة بملاك نجاسة الشراب والطعام دون دخلٍ لمرتبة النجاسة وخصوصيتها في ذلك، وإمّا على التفتيش عن رواياتٍ اُخرى سليمةٍ من هذا النقص وواجدةٍ للإطلاق.

والتحقيق: وجود مثل هذه الروايات، وهي على طوائف أيضاً:

الطائفة الاُولى: ما دلّ على الاجتناب عن سؤر الكتابيّ[2] بناءً على انصراف النهي عن سؤره إلى حيثية النجاسة، لا حيثية معنوية، وعلى عدم كونه نجساً ذاتاً، وإلّا كان مورد الرواية ملاقي عين النجس. فإنّه ـ بناءً على عدم النجاسة الذاتية ـ إذا حملنا النهي عن سؤر الكتابيّ على جعل أصالة النجاسة العَرَضية في الكافر

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٩، الباب ٣ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

فمن الواضح دلالته حينئذٍ على حرمة تناول الطعام المتنجّس بالمتنجّس، وإذا حملنا النهي على التنزّه فلا يخلو أيضاً من نحو دلالةٍ على كبرى حرمة الطعام المتنجّس بالمتنجّس، ويكون بصدد التنزيه عن محتملات ذلك المحذور.

الطائفة الثانية: ما دلّ على النهي عن الأكل في أواني الكفّار قبل غسلها[١]. ودلالة هذه الطائفة لا تتوقّف على فرض عدم النجاسة الذاتية للكافر؛ لأنّ الإناء ـ على أيِّ حالٍ ـ تنجّس، فالأكل فيه أكل من الطعام المتنجّس بالمتنجّس.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على النهي عن الأكل في أواني الخمر والميتة الموجودة لدى الكفّار[٢]، والكلام فيها هو الكلام في الطائفة الثانية.

## [حرمة التسبيب إلى شرب الغير للنجس:]

الجهة الثانية: في حرمة التسبيب إلى شرب الغير للنجس مع كون الغير مكلّفاً في الواقع، فإن كان التكليف منجّزاً على الغير بالوصول فلا إشكال في عدم جواز التسبيب المذكور؛ لأنّه إعانة على المعصية، وإن لم يكن منجّزاً فهناك مجال للبحث في جواز التسبيب وعدمه.

والكلام في ذلك: تارةً يقع بلحاظ مقتضى القاعدة، واُخرى بلحاظ الروايات الخاصّة، ونقصد بالقاعدة: التكلّم على ضوء نفس الخطابين الواقعيّين بالاجتناب عن النجس، المتوجّهين إلى المسبِّب ـ بالكسر ـ والمباشر.

أمّا الكلام في ما تقتضيه القاعدة بلحاظ الخطاب المتوجّه إلى المسبّب فقد يقال: إنّ هذا الخطاب يقتضي حرمة التسبيب، إذ أنّ النهي عن شيءٍ كما يشمل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١٠، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٤: ٢١٠، الباب ٥٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٣.

وجوده المباشريّ يشمل أيضاً وجوده التسبيبي، فكما أنّ خطاب «لا تقتل» يشمل تحريم إثارة الحيوان أو الطفل على إنسان ليقتله كذلك خطاب «لا تشرب النجس» يشمل التسبيب إلى الشرب المذكور.

ويرد عليه: أنّ مادّة الفعل المدخول للنهي: تارةً لا تكون مضافةً إلى المخاطب المكلّف إلّا بإضافة الفاعلية، كما في القتل. وأُخرى تكون مضافةً أيضاً بإضافة المَوْردية، كما في شرب النجس، فإنّ المكلّف ليس مجرّد فاعلٍ له، بل هو مورد له. وفي مثل ذلك لا معنى لدعوى التمسّك بإطلاق المادّة لإثبات حرمة الوجود التسبيبيّ أيضاً، كما إذا سبّب المكلّف إلى شرب الغير للنجس؛ لأنّ عدم شمول الحرمة لمثل ذلك لا لأنّه مستند تسبيباً إلى المكلّف المسبّب حتّى يقال: إنّ المباشرة ليست قيداً في الحرام، بل لأنّ الشرب ليس شربه، وليس هو مورداً له، فالحرام على المكلّف شربه للنجس، فمتى أوجد شربه للنجس ـ ولو تسبيباً ـ فقد أوجد ما هو محرّم عليه. وأمّا إيجاده لشرب غيره للنجس فليس مصداقاً للمادّة المنهيّ عنها حتّى يشملها إطلاق النهي.

وأمّا الكلام في ما يقتضيه الخطاب الآخر المتوجّه إلى المباشر فقد يُقرَّب استفادة المنع عن التسبيب منه بأحد تقريبين:

الأوّل: أنّ الخطاب المتوجّه إلى المباشر يكشف عن غرضٍ لزوميٍّ للمولى في تركه لشرب النجس، والغرض اللزوميّ للمولى واجب التحصيل على جميع العبيد، فيلزم على الآخر أن لا يسبّب إلى تفويت ذلك الغرض.

ويرد عليه: أنّ الغرض اللزوميّ قابل للتبعيض من حيث اللزوم حسب أنحاء عدمه وتفويته، فقد يكون بعض أنحاء تفويته غير مرضيٍّ به دون البعض الآخر حسب درجة اهتمام المولى بذلك الغرض اللزومي، والكاشف عن ذلك هو الخطاب، والخطاب المتوجّه إلى المباشر لا يكشف عن إباء المولى فعلاً عن

تفويت الغرض من قبل غير المخاطب.

الثاني : أنّ الخطاب المتوجّه إلى المباشر يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية على عدم رضا المولى بالتسبيب إلى ايقاعه من المباشر، فإنّ المولى إذا وجَّه خطابه إلى أحد مأموريه قائلاً : «لا تدخل عليّ» يفهم العرف من ذلك منع الآخرين من إدخاله، وهذه استفادة عرفية صحيحة في بعض مراتب التسبيب بلا إشكال.

هذا كلّه على مقتضى القاعدة.

وأمّا بلحاظ الروايات الخاصّة فقد ورد في روايات[1] بيع الدهن المتنجّس الأمر بالإعلام ليستصبح به المشتري، ويستفاد من ذلك : أنّ تسليط الغير على مالٍ نجسٍ يكون مَعْرَضاً لانتفاعه به في ما هو مشروط بالطهارة واقعاً لا يجوز بدون إعلامٍ بنجاسته؛ لأنّ التسليط في هذه الحالة بدون إعلامٍ نحوٌ من التسبيب، وقد لا تكون هذه المرتبة من التسبيب داخلةً في الدلالة الالتزامية العرفية للخطاب المتوجّه نحو المباشر، ولكنّها ـ على أيّ حالٍ ـ غير جائزةٍ بلحاظ الروايات الخاصّة.

ويمكن الاستئناس لحرمة التسبيب بما ورد من الأمر بإراقة المرق ونحوه إذا تنجّس، إذ لو كان إعطاء النجس للغير جائزاً لكان هذا من وجوه الانتفاع به، مع أنّ الأمر بالإراقة إرشاد إلى عدم صلاحيته للانتفاع به بوجه.

نعم، هذا إنّما يتمّ إذا قيل بأنّ الأمر بالإراقة إرشاد إلى عدم صلاحيته لمطلق الانتفاع، لا إلى عدم صلاحيته لمباشرته في مقام الانتفاع، وإلّا لَما دلّ على تحريم التسبيب. وكذلك لا يدلّ على تحريم التسبيب لو قيل بإجمال الأمر

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ : ٩٧، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به.

بالإراقة، وصلاحيته للإرشاد إلى كلٍّ من المطلبين.

ثمّ إنّ ما يحرم من التسبيب على أساس كلّ ملاكٍ قد يختلف عمّا يحرم منه على أساس ملاكٍ آخر.

فعلى أساس التمسّك بالخطاب المتوجّه إلى المسبّب ـ بدعوى شموله للوجود التسبيبيّ ـ يحرم التسبيب الذي يوجب إسناد الفعل عرفاً إلى المسبّب، فلا يشمل مجرّد تسليط الآخر على النجس، بل يختصّ بما إذا كانت إرادة المباشر مقهورةً للمسبّب.

وعلى أساس التمسّك بالخطاب المتوجّه إلى المباشر بلحاظ دلالته الالتزاميّة العرفيّة نقول: إنّ المتيقّن من هذه الدلالة التسبيب بالتشويق نحو الفعل، أو إكراه الآخر عليه، دون مطلق إيجاد المقدّمات المساعدة على صدوره من الغير.

وعلى أساس روايات الإعلام يكون تسليط الغير على مالٍ نجسٍ معرّضٍ عادةً للانتفاع به في ما هو مشروط بالطهارة واقعاً بدون إعلامه، لوناً من التسبيب المحرّم، ولو لم يصحّ إسناد الفعل إلى المسلّط ولم يصدر من المسلّط تشويق أو إكراه.

وعلى أساس روايات الأمر بالإراقة وتمامية دلالتها على المطلوب يمكن أن يستفاد منها حرمة التسبيب بالمعنى المنطبق على التسليط المذكور؛ لأنّه نحو انتفاعٍ بالشيء.

## [الكلام في التسبيب إلى تناول الأطفال للنجس:]

الجهة الثالثة: في التسبيب إلى تناول الأطفال للماء النجس ونحوه وتحقيق الكلام في ذلك: أنّ مدرك عدم جواز التسبيب إلى تناول المكلّف للنجس: إن كان

هو استفادة ذلك من الخطاب المتوجّه إلى المسبّب بدعوى شموله للوجود التسبيبيّ أيضاً فهذا الوجه ـ لو تمّ ـ يجري في التسبيب إلى شرب الطفل أيضاً؛ لأنّه وجود تسبيبيّ للمسبّب فيشمله خطابه بحسب الفرض.

وإن كان المدرك استفادة ذلك من الخطاب المتوجّه إلى المباشر فلا موضوع لذلك في المقام، إذ لا خطاب في حق المباشر.

وإن كان المدرك هو روايات الأمر بالإعلام فهي مختصّة أيضاً بما إذا كان المشتري مكلّفاً: إمّا للانصراف، وإمّا لأنّ تفريع الاستصباح على الإعلام قرينة على أنّ المشتري ممّن يتأثّر موقفه بالإعلام، وهذا إنّما يكون في المكلف.

وإن كان المدرك روايات الأمر بالإراقة فلا بأس بدعوى دلالتها على حرمة إعطاء النجس للأطفال أيضاً، إذ لو جاز ذلك لكان هذا من الانتفاعات الشائعة المباحة؛ لاشتمال كلِّ بيت عادةً على الأطفال. فالأمر بالإراقة إذا كان يدلّ على عدم صلاحية الماء للانتفاع به، فهو يعني عدم جواز إعطائه للأطفال أيضاً.

نعم، روايات الأمر بالإراقة مخصوصة بالماء والطعام الملاقي لعين النجس، ولهذا فصّلنا في الأطفال بين الشراب والطعام المتنجّس بغير عين النجس، فيجوز إعطاؤه للأطفال؛ لعدم شمول روايات الأمر بالإراقة له، وبين الشراب والطعام المتنجّس بعين النجس، فالأحوط وجوباً عدم إعطائه للأطفال بلحاظ الروايات المذكورة.

والفرق بين روايات الأمر بالإراقة وروايات الأمر بالإعلام ـ مع أنّها جميعاً واردة في الشراب والطعام الملاقي لعين النجس ـ أنّ تعليل الأمر بالإعلام بالاستصباح ظاهر عرفاً في كون العلّة للأمر بالإعلام عدم الوقوع في المخالفة من ناحية النجاسة، ولهذا يتعدّى منه إلى مطلق الطعام والشراب النجس. وأمّا الأمر

بالإراقة فلا يحتوي على قرينةٍ من هذا القبيل توجب التعدّي كذلك، فيقتصر على مورده.

## [جواز سقي الماء النجس للحيوانات والزرع:]

الجهة الرابعة: في جواز سقي الماء النجس للحيوانات والزرع، ولا ينبغي الإشكال في جوازه؛ لعدم تطرّق شيءٍ من وجوه المنع السابقة له، بما فيها الوجه القائم على أساس الاستدلال بروايات الأمر بالإراقة باعتباره كنايةً عن عدم صلاحيته للانتفاع به. فإنّ الملحوظ في الكناية الانتفاعات الاعتيادية الشائعة في الحياة المألوفة لكلّ إنسان، دون مثل تلك الانتفاعات بسقي الحيوان والأشجار ممّا يفرض في بعض الأحيان.

## [جواز بيع الماء النجس:]

الجهة الخامسة: في جواز بيع الماء النجس. والصحيح جوازه؛ لشمول إطلاقات الصحّة له بعد فرض وجود منفعةٍ محلّلة له، من قبيل السقي ونحوه. ولا مقيّد لتلك الإطلاقات؛ لعدم تمامية دليلٍ على عدم جواز بيع عين النجس بهذا العنوان، فضلاً عن بيع المتنجّس، وإنّما تمّ الدليل على عدم جواز بيع بعض الأعيان النجسة بالخصوص، كالكلب غير الصيود، والخنزير والخمر. وتفصيل الكلام في ذلك في مباحث البيع.



# الماء المستعمل

- حكم الماء المستعمل في رفع الحدث.
- حكم ماء الاستنجاء.
- حكم ماء الغسالة.
- فروع وتطبيقات.

# فصل

الماء المستعمل في الوضوء طاهر مُطَهِّر من الحَدَث والخَبَث، وكذا المستعمل في الأغسال المندوبة (١).

---

**[ حكم الماء المستعمل في رفع الحدث ]**

(١) الماء المستعمل إن كان مستعملاً لغرضٍ غير شرعيٍّ، أو لغرضٍ شرعيٍّ غير التطهير ورفع الحدث كالوضوء التجديدي، أو لرفع الحدث الأصغر كالوضوء من الحدث بالأصغر، أو الغسل المستحبّ منه ـ بناءً على إغنائه عن الوضوء ـ أو للمساهمة في رفع الأكبر بنحو الوضوء، كوضوء المستحاضة المتوسّطة ـ بناءً على دخله في رفع الحدث الأكبر ـ فهو طاهر مطهِّر بلا إشكال؛ لعدم شمول أدلّة المنع المتوهّم له، فيكفي في طهارته ومطهِّريته الأُصول والإطلاقات.

وإنّما الخلاف في المستعمل بنحو الغسل في رفع الحدث الأكبر، أو بنحو التطهير من الخبث، حيث قد يدّعىٰ سقوطه عن الصلاحية لرفع الحدث به حتّى مع فرض طهارته.

وأمّا المستعمل في الحدث الأكبر فمع طهارة البدن لا إشكال في طهارته (١) ورفعه للخَبَث (٢).

والأقوى جواز استعماله في رفع الحدَث أيضاً، وإن كان الأحوط مع وجود غيره التجنّب عنه (٣).

---

(١) للاستصحاب، أو التمسّك بأدلّة طهارة الماء إذا قيل بإطلاقٍ أحواليٍّ فيها.

(٢) تمسّكاً بإطلاقات الأمر بالغسل، وباستصحاب المطهّرية، بناءً على قبول مثل هذا الاستصحاب التعليقي.

(٣) وقد استدلّ على عدم مطهِّريته من الحدث بعدّة روايات:

منها: رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله قال: «لا بأس بأن يتوضّأ بالماء المستعمل، فقال: الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل عن الجنابة لا يجوز أن يتوضّأ منه وأشباهه. وأمّا الذي يتوضّأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شيءٍ نظيفٍ فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضّأ به»[1].

وحاصل الكلام في الرواية: أنّ «قال» المتكرّرة: إمّا أن تكون مسندةً إلى الإمام في المرّتين: إمّا بنحو الكلام الواحد، أو بنحو القولين المستقلّين. وإمّا أن يكون الأوّل مسنداً إلى الراوي والآخر إلى الإمام .

كما أنّ الضمير المجرور في كلمة «أشباهه»: تارةً يرجع إلى الوضوء، وأُخرى إلى الذي يغتسل به من الجنابة، وثالثةً إلى جامع الماء الذي يغسل به الثوب، أو يغتسل به من الجنابة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٣.

وفي الرواية قرائن توجب سقوط الاستدلال بها على بعض هذه الاحتمالات، كما أنّ فيها قرينةً توجب سقوطه على جميعها.

أمّا القرائن المرتبطة ببعض الاحتمالات:

فمنها: أنّه إذا فرض كون القولين للإمام ، وأنّ الضمير المجرور في «أشباهه» راجع إلى الماء يلزم ـ مع إبقاء الرواية على إطلاقها ـ أن يكون الإمام قد أخرج من قوله الأوّل الدالّ على جواز الوضوء بالماء المستعمل تمام ما يستعمل في رفع الخبث، أو رفع الحدث الأكبر، وهذا إخراج لأكثر الأفراد شيوعاً بنحوٍ لا يجعل إلقاء الكلام الأوّل المتكفّل لجواز الوضوء بالماء المستعمل عرفياً، مع معلومية انصرافه إلى المستعمل الشرعيّ خاصّة. وهذا بخلاف ما إذا حمل عدم الجواز في القول الثاني على أنّه بلحاظ نجاسة الماء المستعمل في رفع الخبث أو الجنابة غالباً، فإنّ التدارك بهذا النحو لا يخرج الكلام الأوّل الملقى عن كونه عرفياً.

ومنها: أنّه إذا فرض كون القولين للإمام رجع الضمير المجرور في «أشباهه» إلى الماء الذي يرفع به الخبث والجنابة، فلابدّ أن تكون المشابهة بلحاظ أبرز صفةٍ مركوزةٍ مشتركةٍ بين الماء الذي يرفع الخبث والماء المزيل للجنابة، والنجاسة هي هذه الصفة المركوزة المشتركة، أو على الأقلّ لا توجد صفة اُخرى تتبادر إلى الذهن قبلها، اللّهمّ إلّا عنوان الماء المستعمل، والمفروض أنّه قد حكم في القول الأوّل بجوازه، وهذا يعني: أنّ جهة المشابهة الموجبة للمنع لا بدّ أن يكون أمراً آخر غير مطلق الاستعمال، وهي النجاسة تعييناً، أو ترديداً بينها وبين نحوٍ مخصوصٍ من الاستعمال على وجهٍ يوجب الإجمال.

وأمّا القرينة الموجبة لسقوط الاستدلال ـ على كلّ حال ـ فهي قوله في ذيل الرواية: «وأمّا الماء الذي يتوضّأ الرجل به... إلى آخره»، فإنّه اُخذ في الجواز أمرين: أحدهما كون الماء للوضوء، والآخر كون الجسم طاهراً. وظاهر أخذ

الأمر الأوّل عرفاً كونه استطراقاً إلى تحقيق الأمر الثاني، وكون النظر بتمامه في الجواز متّجهاً إلى طهارة الجسم بنكتة أنّ أعضاء التوضّؤ ليست ممّا تكون نظيفةً تارةً ونجسةً أُخرى، بل فرض الوضوء يستبطن عادةً فرض الطهارة؛ لكونها شرطاً مقوّماً فيه، فإبرازها بعد افتراضه يكون قرينةً على اتّجاه النظر نحوها. وإنّما ذكر المتوضّئ دون المغتسل لغلبة تحقّق الطهارة في المتوضّئ، وغلبة عدمها في الجنب المغتسل. وإن لم يكن هذا هو مقتضى ظهور الذيل فهو محتمل على الأقلّ بدرجةٍ توجب إجمال الصدر بالاتّصال بما يحتمل قرينيّته.

هذا هو المهمّ في المناقشة، دون دعوى منع إطلاق ما يغتسل به من الجنابة لصورة طهارة الماء؛ لأنّ التطهير من الخبث يقع خارجاً، وفي الأخبار البيانية بداية لعملية الغسل.

إذ يرد عليها: أنّ عدم انفصال التطهير عن الغسل لا يلازم اجتماع الغسالتين، خصوصاً إذا أُريد الاحتفاظ بالماء المستعمل.

ودون دعوى: أنّ المنصرف ارتكازاً من جهة المنع هي النجاسة؛ لأنّ مانعية الاستعمال بدون فرض النجاسة ليست أمراً عرفياً.

إذ يرد عليها: أنّ عدم عرفيتها في نفسها لا يستدعي عدم عرفية استعمالها في عصر صدور النصوص؛ لشيوع الفتوى بين علماء العامّة في ذلك العصر بأنّ الماء المستعمل طاهر وليس بمطهِّر.

وأمّا سند الرواية فقد ورد فيه أحمد بن هلال ممّن قد يوجب وهنه، ولعلّ أوجه طريقٍ إلى تصحيحه أن يقال: بأنّ غاية ماورد فيه ذمّه وثبوت انحرافه، وهو لا ينافي الوثاقة في الرواية، فيمكن حينئذٍ إثبات وثاقته بوروده في أسانيد كامل الزيارات، بناءً على ما ذهب إليه السيّد الأُستاذ(١) من توثيق تمام من يقع في هذه

---

(١) معجم رجال الحديث ١: ٥٠، المقدّمة الثالثة.

الأسانيد من الرواة.

نعم، بناءً على إنكار ذلك ـ كما هو الصحيح ـ والاقتصار في التوثيق على من ينقل عنه صاحب المزار مباشرةً لا يبقى ما يثبت وثاقة أحمد بن هلال.

ومنها: رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما قال: سألته عن ماء الحمّام؟ فقال: «ادخله بإزار، ولا تغتسل من ماءٍ آخر، إلّا أن يكون فيهم جنب، أو يكثر أهله فلا يدرى فيهم جنب أم لا»[١].

وقد اعترض على الاستدلال بها: بأنّ الاستثناء من النهي لا يدلّ على وجوب الاغتسال من الماء الآخر، كما هو المقصود.

واُجيب: بأنّ النهي ليس مولويّاً، بل إرشاد إلى صحّة الغسل من نفس الماء، فالاستثناء منه دالّ على عدم صحة الغسل، وهو المدَّعى.

ويمكن تطوير الوجه المذكور بنحوٍ لا يرد عليه هذا الجواب؛ وذلك بأن يقال: إنّ النهي عن الاغتسال من ماءٍ آخر وإن كان إرشاداً وليس مولويّاً تحريمياً ولكن لا يتعيّن أن يكون المرشد إليه بالنهي عن الماء الآخر صحة الغسل بماء الحمّام ليكون الاستثناء من النهي دالّاً على عدم الصحة، بل قد يكون المرشد إليه نفي الحزازة في الغسل بماء الحمّام، فلا يدلّ الاستثناء إلّا على وجودها مع الجنب، وهي أعمّ من البطلان.

وإن شئت قلت: إنّ النهي كما يصحّ في مورد توهّم الوجوب كذلك يصحّ في مورد توهّم الأفضلية، والنهي في المقام نهي في مورد توهّم وجود مقتضٍ للغسل بالماء الآخر. وهذا المقتضي المتوهّم كما قد يكون هو الوجوب كذلك قد يكون هو الأفضلية، فلا يدلّ الاستثناء إلّا على أفضلية التنزّه عن ماء الحمّام مع وجود

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

الجنب، فالاعتراض وارد.

ثمّ إنّ الرواية تفترض ماءين: أحدهما ماء الحمّام، والآخر الماء الذي تنهىٰ عن الاغتسال به والعدول إليه ما لم يكن هناك جنب، فلابدّ لمعرفة الموقف من الرواية من تشخيص هذين الماءين.

وقد ذكر السيّد الأُستاذ: أنّ الماء الآخر الذي نهي عن الاغتسال به ليس هو ماء المادّة الموجود في المخزن الكبير؛ لقرينتين:

إحداهما: أنّ المخزن الكبير لا يتعارف الاغتسال منه ليتّجه النهي عن ذلك.

والأُخرى: أنّ ما في المخزن يشتمل على أكرارٍ من الماء، وأيّ مانعٍ من الاغتسال في مثله وإن اغتسل فيه الجنب؟ فإنّ النزاع في الماء المستعمل مختصّ بالقليل. كما أنّه لم يرد به ماء الأحواض الصغيرة؛ لعدم تعارف الاغتسال في الحياض، ولا يتيسّر الدخول فيها لصغرها، فيتعيّن أن يراد بالماء المنهيّ عنه بقوله: «ولا تغتسل من ماءٍ آخر» ماء الغسالة الذي تتجمّع فيه فضلات الاستعمال. وهذا النهي ليس بلحاظ كونه ماءً مستعملاً في رفع الخبث أو الحدث الأكبر؛ لاندكاك ما يستعمل في ذلك مع سائر ما يصل إلى مجمع الغسالات من مياه، فلا بدّ من حمل النهي على التنزيه[١].

ونلاحظ تشويشاً في هذا الكلام؛ لأنّ ظاهره كونه بصدد تعيين الماء الآخر المقابل لماء الحمّام والذي نهي عن الاغتسال منه، بينما يظهر من قرائنه أنّه في مقام تعيين ماء الحمّام المقابل للماء الآخر، وإلّا فكيف يقال بنفي إرادة ماء الخزانة لأنّه أكثر من الكرّ، فلماذا ينهى عنه؟! فإنّ هذا الكلام غريب لو كان

---

(١) التنقيح ١: ٣٥١ ـ ٣٥٣. ويلاحظ هنا أنّ التشويش الذي أوضحه السيّد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ غير موجودٍ في تقرير «مدارك العروة الوثقى» تقريراً لبحث سماحته أيضاً، فلاحظ.

المراد تشخيص الماء الآخر المنهيّ عنه؛ لأنّ النهي عن الماء الآخر ليس في مقام إبطال الغسل به ليقال: إنّه لا وجه لبطلان الغسل بماء الخزانة حتّى لو كان مستعملاً لكثرته، بل النهي المذكور نهي في مورد توهّم الوجوب، ومرجعه إلى أنّه ليس من اللازم ـ أو من الأفضل ـ العدول عن ماء الحمّام إلى الماء الآخر.

وعليه فالصحيح: أنّ المراد بالماء الآخر هو ماء الخزانة، ولا تتّجه كلتا القرينتين المذكورتين لنفي ذلك.

أمّا القرينة الأُولى فلأنّ ماء الخزانة ـ وهو فيها ـ وإن لم يكن من المتعارف الاغتسال فيه ولكنّ المقصود ليس ذلك، بل استمداد ماءٍ جديدٍ من الخزانة بتفريغ الحوض الصغير وملئه بماءٍ من المادّة، فالنهي نهي عن الاغتسال بماء الخزانة ولو بسحبه إلى الحوض الصغير.

وأمّا القرينة الثانية فلأنّ النهي عن الاغتسال بماء الخزانة ليس في مقام إبطال الاغتسال به كما عرفت، فالماء الآخر هو ماء الخزانة بسحبه إلى الحوض الصغير، وماء الحمّام الذي جعل مقابلاً له هو الماء الفعليّ الموجود في الحوض الصغير.

ومحصّل الرواية على هذا الأساس: أنّه يجوز لك أن تغتسل من ماء الحوض الصغير الموجود فعلاً فيه، ولا موجب للاغتسال من ماءٍ آخر بسحب ماءٍ جديدٍ من الخزانة إلّا مع وجود الجنب.

وليس في مقابل هذا التفسير للرواية إلّا احتمال أن يراد بماء الحمّام مجمع الغسالات، وبالماء الآخر: الماء الموجود في الحوض الصغير. وهذا خلاف ظاهر عنوان ماء الحمّام، فإنّ ظاهره الماء المعَدُّ بطبعه للاستحمام به، وما هو كذلك ماء الحياض الصغار، لا الغسالة.

والاستشهاد لحمل ماء الحمّام على ماء الغسالة بالروايات الناهية عن

الاغتسال منها بدعوى كشف النهي فيها عن معرضيّتها للاغتسال بها مدفوع : بأنّا لا ننفي ذلك، وإنّما ندّعي منافاة ظهور ماء الحمّام للحمل على الغسالة المذكورة، ولهذا لم يعبّر عن الغسالة في شيءٍ من تلك الروايات[١] التي استشهد بها بماء الحمّام، بل عبّر بالبئر والغسالة، وإنّما عبّر بماء الحمّام في روايات[٢] الاعتصام التي أُريد منها ماء الحياض الصغار.

وهكذا يتعيّن أنّ ماء الحمّام هو ماء الحياض الصغار الموجود فعلاً فيها، والماء الآخر هو ماء الخزانة بسحبه من جديدٍ والاغتسال منه، ومفاد الرواية[٣] الإذن في الاغتسال من ماء الحمّام، وعدم الاحتياج إلى سحب ماءٍ جديدٍ من الخزانة إلّا أن يكون فيهم جنب، أو يكثر أهله فلا يدري فيهم جنب أم لا، فحينئذٍ لا يغتسل من ماء الحمّام. ومن الواضح أنّ عدم الاغتسال حينئذٍ من ماء الحمّام ـ الحوض الصغير ـ ليس بلحاظ كونه ماءً مستعملاً؛ لأنّ الاغتسال منه لا يكون إلّا بالاغتراف، فلابدّ أن يكون بلحاظ محذورٍ آخر كمحذور النجاسة، فيسقط الاستدلال بالرواية، مضافاً إلى كونها معارضةً حينئذٍ بروايته الأُخرى الدالّة على جواز الاغتسال من ماء الحمّام حتى مع وجود الجنب[٤].

ومنها : رواية ابن مسكان، قال : حدّثني صاحب لي ثقة أنّه سأل أبا عبد الله عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، فيريد أن يغتسل وليس معه إناء والماء في وهدة، فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع ؟

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١ و ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ١٤٩، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

(٤) وسائل الشيعة ١ : ١٤٨، الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

قال : « ينضح بكفٍّ بين يديه ، وكفّاً من خلفه ، وكفّاً عن يمينه ، وكفّاً عن شماله ، ثمّ يغتسل »[(١)].

وتقريب الاستدلال بها : ظهورها في ارتكاز مانعية الماء المستعمل في ذهن السائل ، وقد أمضى الإمام ذلك .

ويرد عليه : أنّه لو سلّم الإمضاء ـ وكون ما بيّنه الإمام طريقةً لتفادي الماء المستعمل ، لا أدباً شرعياً في نفسه لا أثر له في دفع المحذور المتوهّم للسائل ـ فغاية ما يقتضيه ذلك ثبوت المحذور المتصوّر للسائل ، وبعد استظهار اتّجاه نظر السائل إلى محذورية عنوان الماء المستعمل ـ لا إلى النجاسة ـ يثبت وجود محذورٍ في استعمال الماء المستعمل . ولكن لا دلالة في الرواية على لزومية هذا المحذور ، بل يكفي لوقوع المحاورة المرويّة أن يكون في الماء المستعمل حزازة تنزيهية في نظر السائل وأراد تحديد موقفه تجاه ذلك .

وقد أجاب بعضهم عن الاستدلال : بأنّ الطريقة التي بَيَّنها الإمـام لمّا كانت غير مانعةٍ عن وصول الماء ، بل مساعدةً أحياناً فيستكشف أنّه كان في مقام ردع السائل عن ارتكازه وتعليمه أدباً شرعياً مستقلّاً .

ولكنّ الإنصاف : أنّ حمل جواب الإمام على ذلك يجعله غير عرفي ؛ لأنّ سياقه دالّ على التجاوب مع ارتكاز السائل وتعليمه طريقة التخلّص ، فالاكتفاء في مقام بيان الردع بجملةٍ ظاهرها التجاوب والإمضاء واُريد بواقعها أدب شرعيّ لا علاقة له أصلاً بمحطّ نظر السائل ، ولا كاشف عن رادعيّتها إلّا نفس عدم إجداء مضمونها في التخلّص من المحذور ليس أمراً عرفياً ، ولا تأويلاً مستساغاً عرفاً .

ولعلّ الأحسن من ذلك في فهم فقه الرواية أن يحمل كلام الإمام على

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١٧ ، الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢ .

الأمر بالنضح على نفس الجسد من جوانبه الأربعة، لا على الأرض، فإنّ الجنب حينئذٍ يغسل رأسه، ثمّ يغسل جسده بالبلل الذي حصل عليه من النضح، وبهذا يتخلّص من محذور الماء المستعمل.

ومنها: رواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله : سئل عن الماء تبول فيه الدوابّ، وتلغ فيه الكلاب، ويغتسل فيه الجنب، قال: «إذا كان الماء قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء»[1]. بدعوى ظهورها في اعتقاد الراوي بالمحذور في اغتسال الجنب، وقد أمضى الإمام هذا المحذور في غير الكرّ، ومع ضمّ دليل طهارة الماء المستعمل نستكشف أنّ المحذور هو المانعية، لا النجاسة.

ويرد على هذا الاستدلال:

أوّلاً: أنّ الإمام لو فرض ظهور كلامه ضمناً في إمضاء المحذور المتصوّر للراوي فهو ليس في مقام بيان ذلك المحذور ليتمسّك بإطلاق كلامه لإثبات أنّ محذور اغتسال الجنب ثابت مطلقاً حتّى مع تجرّده عن النجاسة ورفع الخبث، كما لا يتمسّك بإطلاقه لإثبات نجاسة أبوال الدواب مطلقاً، وإنّما يثبت وجود المحذور بنحو القضية المهملة، المتيقّن منها فرض الاغتسال بملازماته العرفية من رفع الخبث معه.

ودعوى: أنّ ظاهر أخذ عنوان الاغتسال كونه بنفسه موضوعاً للمحذور لا بلازمه مدفوعة: بأنّ هذا الظهور إنّما هو فيما إذا اُخذ العنوان موضوعاً للحكم، لا فيما اُخذ في كلام السائل بقصد الإشارة إلى المحذور المركوز في ذهنه، إذ يكفي في صحة الإشارة كونه ملازماً عرفاً لما فيه المحذور.

وثانياً: أنّ ظاهر جواب الإمام كون المحذور المنظور هو النجاسة،

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

وبعد عدم الالتزام بها في الماء المستعمل القليل لا يبقى في الرواية دلالة على إثبات محذورٍ آخر.

ومنها: روايات النهي عن الاغتسال من غسالة ماء الحمّام المشتملة على تعليل ذلك: بأنّه يغتسل به الجنب، وولد الزنا، والناصب[١].

ويرد على الاستدلال بها: أنّ ظاهر هذه الروايات النظر إلى محذور النجاسة، لا محذور الماء المستعمل؛ لوضوح أنّ غسالة غسل الجنب تستهلك في بئر الغسالات، ومع الاستهلاك يكون بقاء المانعية على خلاف الارتكاز العرفي، الأمر الذي يوجب صرفه إلى النجاسة، أو إلى محذورٍ تنزّهي، كما يناسبه عطف ولد الزنا الذي لا إشكال في عدم نجاسته.

وقد يستدلّ على الجواز برواية عليّ بن جعفر السابقة، بنحوٍ تكون قرينةً على حمل روايات عدم الجواز على الكراهة جمعاً لو تمّت دلالتها، إذ جاء فيها قوله: «وإن كان في مكانٍ واحدٍ وهو قليل لا يكفيه لغسله فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه، فإنّ ذلك يجزيه»[٢].

ويرد على الاستدلال بها:

أوّلاً: أنّ السائل فرض في صدر الرواية عدم وجود ماءٍ آخر، حيث قال: «سألته عن الرجل يصيب الماء في ساقية أو مستنقع، أيغتسل منه للجنابة، أو يتوضّأ منه للصلاة إذا كان لا يجد غيره؟». فلا يمكن التعدّي إلى صورة الاختيار.

ودعوى: أنّ عدم وجدان ماءٍ آخر لا يعني العجز عن الغسل الذي يتفادى فيه استعمال الماء المستعمل، ولو بالاقتصار على مرتبة التدهين، فلو لم يجز

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٩، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

وأمّا الماء المستعمل في الاستنجاء ولو من البول، فمع الشروط الآتية طاهر [١]، ويرفع الخبث أيضاً، لكن لا يجوز استعماله في رفع الحدث، ولا في الوضوء والغسل المندوبَيْن.

---

استعمال الماء المستعمل في حال الاختيار لتعيّن الغسل التدهينيّ مدفوعة: بأنّ هذا مبنيّ على صحّة الغسل والوضوء التدهيني، مع أنّه محلّ الإشكال عندنا.

وثانياً: لو سلّمت دلالة الرواية على الجواز فموردها جواز اغتسال الشخص من الماء المستعمل له في شخص ذلك الغسل، واحتمال الفرق موجود عرفاً وشرعاً، خصوصاً مع أنّ كلّ غسلٍ يشتمل بالدقّة ـ لا محالة ـ على استعمال الماء المستعمل في شخص ذلك الغسل، بمرور الماء من جزءٍ إلى جزءٍ قبل الانفصال، فكما يجوز قبل الانفصال قد يجوز مع الانفصال أيضاً، فلا يمكن التعدّي من ذلك إلى المستعمل في غسلٍ سابق.

والروايات التي استدلّ بها على عدم الجواز جملة منها ليس لها إطلاق يشمل الماء المستعمل في شخص ذلك الغسل، وما له إطلاق يكون مقيّداً بهذه الرواية، لا محمولاً على الكراهة جمعاً.

**[حكم ماء الاستنجاء:]**

(١) ماء الاستنجاء فيه أربعة احتمالات:

أحدها: النجاسة، وقد يمكن استظهار ذلك ممّن سكت عن استثنائه من فقهائنا المتقدّمين.

وثانيها: الطهارة، وهو المنسوب إلى كثيرٍ من الفقهاء، وإن كانت النسبة إلى

جملةٍ من المتقدّمين لا تخلو من إشكال؛ لأنّهم عبّروا بنفس مفاد الروايات المناسب للعفو أيضاً.

وثالثها: النجاسة، لكن مع العفو، بمعنى عدم انفعال الشيء بملاقاته.

ورابعها: النجاسة مع العفو بلحاظ سائر الآثار.

والمتيقّن من النصوص: هو العفو بلحاظ عدم انفعال الملاقي، وهي عديدة لابدّ من ملاحظتها:

فمنها: رواية الأحول، عن أبي عبد الله -في حديثٍ- قال: الرجل يستنجي فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به، فقال: «لا بأس»، فسكت، فقال: «أو تدري لم صار لا بأس به؟» قال: قلت: لا والله، فقال: «إنّ الماء أكثر من القذر»[1].

ومورد السؤال هو الثوب استظهاراً أو إجمالاً، وليس الماء، فلا يكون نفي البأس دالّاً بالمطابقة على طهارة الماء، بل على طهارة الثوب، وقد علّل ذلك بأكثرية الماء، وبعد حمل الأكثرية على الأكثرية المساوقة للقاهرية وعدم التغيّر يرجع إلى تعليل طهارة الثوب بأنّ الماء ليس بمتغيّر، وارتكازية انفعال الماء القليل في الجملة -التي صارت منشأً لاستغراب السائل من طهارة الثوب واحتياجه إلى التفسير- تصلح بنفسها قرينةً لحمل «اللام» في قوله: «إنّ الماء أكثر» على الماء المنظور، وهو ماء الاستنجاء، لا طبيعيّ الماء. فينتج: أنّ ماء الاستنجاء غير المتغيّر لا ينفعل به الثوب، وهذا وحده لا يكفي لإثبات طهارة ماء الاستنجاء ما لم تضمّ عناية زائدة -على ما سيأتي إن شاء الله تعالى- لاحتمال أن يكون نجساً غير منجِّس.

---

(١) اُنظر وسائل الشيعة ١: ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

أللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مناسبات التعليل والمعلّل ـ التي هي على حدّ مناسبات الحكم والموضوع ـ تجعل العرف يفهم أنّ المعلّل بأكثرية الماء من القذر ليس هو طهارة الثوب ابتداءً، بل بتوسّط طهارة ماء الاستنجاء، فالمعلّل المباشر محذوف، وتلك المناسبات قرينة عليه؛ لأنّ عدم تغيّر الماء وأكثريّته يناسب عرفاً أن يؤثّر حكماً في نفسه، وبتبع ذلك يتغيّر حكم الثوب، ومع هذا لا يمكن التعويل على الرواية؛ لضعف سندها وإرسالها.

ومنها: رواية محمد بن النعمان الأحول، قال: قلت لأبي عبد الله : أخرج من الخلاء فأستنجي بالماء، فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به، فقال: «لا بأس به»[١]. ونفي البأس دالّ على الطهارة.

ولكنّ ظاهر العبارة أنّ المنفيّ عنه البأس هو الثوب؛ لأنّه مورد السؤال لا الماء، أو على الأقلّ لا ظهور في الماء، ومعه لا تتمّ الدلالة المطابقية على طهارة الماء، وإنّما يثبت العفو، بمعنى عدم انفعال الملاقي.

ومثلها رواية لمحمد بن النعمان[٢]. وأوضح منها في عدم الدلالة رواية الهاشمي، حيث سأل أبا عبد الله عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به أينجّس ذلك ثوبه؟ قال: «لا»[٣]. فإنّ هذه الرواية واضحة في الاتّجاه بالسؤال نحو الثوب.

فالمتيقّن من الروايات إذن طهارة الملاقي، وعليه فاستفادة طهارة نفس الماء تحتاج إلى عناية، ويمكن تقريبها بأحد وجوهٍ ثلاثة:

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: ٢٢٣، الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٥.

الوجه الأوّل : أن يمنع الإطلاق في أدلّة انفعال الماء القليل لماء الاستنجاء ؛ لأنّه : إمّا الإجماع وهو غير منعقدٍ في المقام ، وإمّا الروايات المتفرّقة وهي واردة في موارد خاصّةٍ ولا يمكن التعدّي منها إلى مورد الخلاف .

ويرد عليه :

أوّلاً : وجود مطلقاتٍ من قبيل مفهوم أخبار الكرّ الدالّ على الانفعال بالنجس ، والمحمول إطلاقه المقاميّ على الملاقاة التي تكون في نظر العرف منشأً للسراية ، والملاقاة الاستنجائية منها .

وثانياً : أنّ العرف يلغي خصوصيات الموارد في الروايات المتفرّقة ويحملها على المثالية ، كخصوصية كون الماء في إناء ، أو في ساقيةٍ ونحو ذلك ومن جملتها : خصوصية موضع الملاقاة ، ومعه ينعقد الإطلاق .

الوجه الثاني : أن يقال بأنّ طهارة الثوب إن كانت لطهارة ماء الاستنجاء فلا تخصيص في دليل انفعال الملاقي للماء النجس ، وإن كانت مع نجاسة ماء الاستنجاء يلزم تخصيص هذا الدليل ، فبضمّ إطلاق هذا الدليل إلى روايات طهارة الثوب يثبت الحكم بطهارة ماء الاستنجاء .

والتحقيق : أنّا تارة نقول بعدم إجراء أصالة عدم التخصيص في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص في المطلقات ، كما هو الصحيح . وأُخرى نقول بإجراء الأصل المذكور .

فعلى الأوّل لا يمكن التمسّك بإطلاق دليل انفعال الملاقي للماء النجس لإثبات طهارة ماء الاستنجاء ؛ لأنّه معلوم السقوط تفصيلاً ، إمّا تخصّصاً وإمّا تخصيصاً ، فلا تجري أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصّص .

وأمّا على الثاني فتقع المعارضة بين إطلاق هذا الدليل الدالّ على التخصيص وطهارة ماء الاستنجاء ، وإطلاق دليل انفعال الماء القليل الشامل لماء

الاستنجاء، والمتعيّن حينئذٍ الحكم بانفعال ماء الاستنجاء، إمّا على أساس دعوى: أنّ الإطلاق في دليل انفعال ماء القليل موجود، وهو مفهوم أخبار الكرّ. وأمّا دليل انفعال الملاقي للماء النجس فليس إلّا مثل موثّقة عمّار الواردة في الماء المتسلّخة فيه الفارة[١]، وروايات بَلِّ القصب بماء القذر[٢] ونحوها، وهي روايات خاصّة لا إطلاق فيها للملاقي لماء الاستنجاء، فمع قطع النظر عن إلغاء الخصوصيات بالارتكاز العرفيّ يمكن القول بأنّ الإطلاق في دليل انفعال الماء موجود، وفي دليل انفعال الملاقي للماء النجس غير موجود.

وإمّا أن يعترف بوجود الإطلاق في كلٍّ من الدليلين ولو بضمّ إلغاء الخصوصيات بالارتكاز العرفي، ويقدَّم إطلاق دليل انفعال الماء القليل؛ لأنّه متحصّل من الروايات المستفيضة المقطوع بصدور بعضها إجمالاً. وأما روايات انفعال الملاقي للماء القذر فليست كذلك. وبذلك يدخل في التعارض بين قطعيّ السند وغيره، فيقدّم القطعي.

الوجه الثالث: أن يُدَّعىٰ التلازم الارتكازيّ العرفيّ بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، فما يدلّ على طهارة الملاقِي ـ بالكسر ـ يدلّ بالالتزام العرفيّ على طهارة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ. ولهذا يستفاد ـ مثلاً ـ طهارة العقرب من لسان الحكم بطهارة ما لاقته، أو طهارة بول الخفّاش من لسانٍ مماثل.

ويرد عليه: أنّ هذه الدلالة الالتزامية الارتكازية إنّما يتّجه التمسّك بها في مثل لسان الحكم بطهارة ما لاقىٰ العقرب؛ لعدم التدافع في ذلك المورد، وأمّا في المقام فهناك تدافع؛ لأنّ ارتكاز التلازم بين الملاقِي والملاقَى في النجاسة كما

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٥.

يمكن ضمّه إلى دليل طهارة الملاقي لماء الاستنجاء للحصول على دلالةٍ التزاميةٍ فيه تثبت طهارة ماء الاستنجاء كذلك يمكن ضمّه إلى دليل نجاسة العذرة الشامل للعذرة عند ملاقاة ماء الاستنجاء لها جزماً للحصول على دلالةٍ التزاميةٍ في دليل نجاسة العذرة على نجاسة ماء الاستنجاء.

والتحقيق: عدم وجود هذه الدلالة الالتزامية في روايات طهارة الملاقي لماء الاستنجاء؛ لأنّ فرض السؤال فيها عن حكم الملاقي لماء الاستنجاء مساوق لفرض التشكّك في الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه: إمّا في مرتبة ملاقاة الثوب لماء الاستنجاء، أو في مرتبة ملاقاة الماء للعذرة.

كما أنّ فرض الجواب بطهارة الثوب مع بداهة نجاسة العذرة ارتكازاً مساوق للتأكيد على انثلام تلك الملازمة في إحدى المرتبتين، وهذا يعني القرينة المتّصلة اللبّية على انثلام تلك الملازمة في إحدى المرتبتين، ومعها لا يبقى في دليل طهارة الثوب ظهور فعليّ في طهارة ماء الاستنجاء، والمتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى إطلاق دليل انفعال الماء القليل.

فالظاهر نجاسة ماء الاستنجاء، وترتّب سائر آثار النجاسة عليه، سوى انفعال الملاقي، ومن ذلك يعرف الوجه في عدم جواز استعماله في الوضوء والغسل؛ لاشتراطهما بطهارة الماء. بل لا يجوز استعماله في رفع الخبث أيضاً لنفس السبب.

ثمّ إنّ شمول العفو لملاقي الماء الذي غسل به موضع البول يتوقّف: إمّا على شمول العنوان له وهو لا يخلو من إشكال، وإمّا على كون وجوده في ماء الاستنجاء أمراً غالبياً بحيث يكون عدم التنبيه عليه بالخصوص كاشفاً عرفاً عن عدم ارتفاع العفو بسبب ذلك.

وأمّا المستعمل في رفع الخبث غير الاستنجاء فلا يجوز استعماله في الوضوء والغسل، وفي طهارته ونجاسته خلاف، والأقوى أنّ ماء الغسلة المزيلة للعين نجس، وفي الغسلة الغير المزيلة الأحوط الاجتناب (١).

---

**[ حكم ماء الغسالة ]**

(١) الكلام في طهارة ماء الغسالة يقع في مقامين: أحدهما على ضوء القواعد، والآخر على ضوء الروايات الخاصّة.

أمّا المقام الأوّل فالكلام فيه على ثلاث مراحل:

المرحلة الأُولى: في الغسالة المتعقّبة بطهارة المحلّ غير الملاقية لعين النجس، والحكم بطهارتها يمكن أن يُقَرَّب بعدّة وجوه:

الأوّل: دعوى القصور الذاتيّ في إطلاقات أدلّة انفعال الماء القليل: إمّا عن الشمول لفرض الملاقاة للمتنجّس الخالي من عين النجس مطلقاً، وإمّا عن الشمول لفرض هذه الملاقاة الواقعة خلال التطهير.

وهذه الدعوى بتقريبها الأوّل صحيحة؛ لما تقدّم[1] في محلّه من عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس، وإن لم يكن تقريبها الثاني تامّاً، إذ لو فرض الإطلاق في دليل انفعال الماء القليل للمتنجّس فهو شامل للغسالة أيضاً، فإنّا إذا فرضنا هذا الاإطلاق في مفهوم أخبار الكرّ وقلنا: إنّ مفهومها موجبة كلّية شاملة للمتنجّس أيضاً فمن الواضح أنّه يدلّ حينئذٍ على الانفعال بالملاقاة، وهي حاصلة

---

(١) تقدّم في الجزء الأوّل: الصفحة ٤٢٨.

في حالة التطهير، فالإطلاق شامل للغسالة.

وإذا فرضنا الإطلاق في روايات «إن أدخلت يدك في الماء وقد أصابها شيء من المنيّ فأهرق ذلك الماء»[١] فهي وإن كانت واردةً في غير مورد التطهير ـ بناءً على اشتراط التطهير بالقليل بوروده على المتنجّس ـ ولكنّ الخصوصية مَلْغِيَّة بالارتكاز العرفي.

الثاني: إبراز المانع الخارجيّ عن التمسّك بإطلاق دليل الانفعال للغسالة بعد تسليمه في نفسه. وهذا المانع له تقريبات:

أحدها: إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل انفعال الماء القليل لماء الغسالة وإطلاق دليل أن الماء المتنجّس ينجّس؛ لأنّ الجمع بينهما غير ممكن؛ لاقتضائه تنجّس الثوب بالماء المغسول به، وبعد التعارض والتساقط يرجع إلى أصالة الطهارة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الأمر بلحاظ الدليل الثاني دائر بين التخصيص والتخصّص، ومع العلم بسقوطه تفصيلاً لا يمكن جعله معارضاً لإطلاق دليل الانفعال.

وثانياً: أنّ دليل تنجيس الماء المتنجّس ليس له إطلاق للغسالة حتّى مع فرض نجاسته؛ لأنّ الدليل إنّما هو مثل موثّقة عمّار القائلة: «اغسل كلّ ما أصابه ذلك الماء»[٢]، وهي واردة في ماءٍ متنجّسٍ في المرتبة السابقة، والعرف لا يساعد على إلغاء الخصوصية؛ لوضوح تقبُّل العرف قذارة الماء المغسول به مع نظافة المغسول، فلا يتعدّى من القول بأنّ الماء المتنجّس في نفسه ينجّس إلى القول بأنّ

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥٢ ـ ١٥٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ و ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

الماء المتنجّس بنفس ما غسل به ينجّس المغسول به.

ثانيها: إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال وإطلاق دليل أنّ الماء المتنجّس ينجّس، لكن لا بتطبيقه على نفس الموضع النجس الذي غسل به، بل على ما يجاوره ممّا يمتدّ إليه عادةً، فإنّ الغسل يمتدّ عادةً إلى مواضع طاهرةٍ مجاورة، والالتزام بأنّها تتنجّس يستدعي تطهيرها، ويتكرّر في تطهيرها نفس المحذور.

والجواب هو نفس ما تقدّم بالنسبة إلى التقريب السابق.

ثالثها: إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال وإطلاق دليل أنّ الماء المتنجّس لا يطهر جزافاً، وإنّما يطهر بالاتّصال بالمعتصم؛ لامتناع الجمع بين الدليلين؛ لأدائه إلى نجاسة الماءالمتخلّف في الثوب المغسول؛ لعدم موجبٍ لارتفاع النجاسة عنه من اتّصالٍ بكرٍّ ونحوه.

وبعد هذا نضمّ ارتكاز أنّ الماء الواحد لا يمكن أن يتبعّض في الحكم، وندّعي أنّ المتخلّف مع المنفصل ماء واحد قبل الانفصال، فيكون دليل: أنّ الماء إذا تنجّس لا يطهر إلّا بالمعتصم، دالاًّ أوّلاً على طهارة الماء المتخلّف، ودالاًّ بتبع ذلك على طهارة الماء المنفصل، وتسري بذلك معارضته لدليل الانفعال من المتخلّف إلى المنفصل.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ دليل عدم ارتفاع النجاسة عن الماء إلّا باتّصاله بالمعتصم يعلم بسقوطه عن الماء المتخلّف من الغسالة: إمّا تخصُّصاً لعدم حدوث النجاسة فيه، وإمّا تخصيصاً للقطع بطهارته فعلاً عند تخلّفه، ومعه لا يصلح للمعارضة.

وثانياً: أنّ هذا الدليل غير موجود، أللّهمّ إلّا الإطلاق الأحواليّ لنفس دليل انفعال الماء القليل، بمعنى: أنّ مقتضى الإطلاق الأفراديّ في هذا الدليل نجاسة

الغسالة، ومقتضى إطلاقه الأحواليّ عدم ارتفاع هذه النجاسة، ولو سلّم هذا فكيف يعقل أن يجعل هذا الإطلاق الأحواليّ مسوِّغاً لرفع اليد عن الإطلاق الأفراديّ الذي يكون الإطلاق الأحواليّ متفرعاً عليه ؟ !

رابعها : إيقاع المعارضة بين إطلاق دليل الانفعال ودليل أنّ الماء المتنجّس لا يكون مطهِّراً ؛ لأنّ الجمع بين الدليلين يقتضي عدم ارتفاع النجاسة أصلاً ؛ لأنّ الغسالة تتنجّس في آن الملاقاة، والنجس لا يكون مطهِّراً.

والفرق بين هذا التقريب والتقريبين الأوّلين : أنّ الجمع بين الدليلين في ذينك التقريبين كان يقتضي حدوث نجاسةٍ اُخرى، والجمع هنا يقتضي عدم ارتفاع النجاسة التي غسل الشيء بلحاظها.

ويرد عليه : أوّلاً : أنّ الأمر في الدليل الثاني دائر بين التخصيص والتخصّص.

وثانياً : نفي مثل هذا الدليل ؛ لأنّ المراد بأنّ الماء المتنجّس لا يطهر : إن كان الماء المتنجّس بغير ما يراد تطهيره به فهو مسلّم، وغير منطبقٍ على المقام. وإن اُريد ما تنجّس بنفس ما يطهر به فعدم مطهّريته أوّل الكلام ؛ لأنّ عدم جواز التطهير بالمتنجّس إنّما استفيد من لسان الأمر بإراقة الماء النجس ونحوه من الألسنة، وكلّها ناظرة إلى ما هو نجس، بقطع النظر عن عملية التطهير.

ثمّ إنّ أيّ دليلٍ يقع طرفاً للمعارضة مع دليل انفعال الماء القليل إذا كان من أخبار الآحاد يقدَّم عليه دليل الانفعال، بناءً على قطعيّة سنده بتظافر الروايات الدالّة عليه.

الثالث : دعوى وجود قرينةٍ لبّيةٍ متّصلةٍ تقيّد إطلاق دليل انفعال الماء القليل بنحوٍ لا يشمل الغسالة التي نتحدّث عنها ؛ وذلك لأنّ تطبيق إطلاق هذا الدليل على الغسالة المذكورة له أربعة أنحاء، وكلّها على خلاف الارتكاز :

أحدها : أن يطبَّق الدليل على تمام الغسالة ؛ وحتّى بعد تخلّفها في الثوب ، وهذا خلاف الارتكاز القاضي بطهارة الثوب بكلّ ما يلتصق به ويندكّ فيه من ماء .

ثانيها : أن يطبَّق على تمام الغسالة ، ويلتزم بارتفاع النجاسة عن المتخلّف ، وهو أيضاً خلاف الارتكاز الآبي عن أن يكون مجرّد تخلّف الماء وعدم انفصاله موجباً لارتفاع النجاسة عنه .

ثالثها : أن يطبَّق على الغسالة المنفصلة فقط من حين انفصالها ، وهذا أيضاً خلاف الارتكاز الحاكم بأنّ ملاقاة الماء للنجس إذا لم توجب تنجّسه في حينه فلا توجب ذلك بعد زوال الملاقاة وبُعده عنه .

رابعها : أن يطبَّق على الغسالة المنفصلة فقط ، ولكن لا من حين الانفصال ، بل من أوّل أزمنة الملاقاة . وهذا خلاف ارتكاز أنّ الماء الواحد لا يتبعّض حكمه من حيث الطهارة والنجاسة .

ونتيجة ذلك كلّه : انحسار إطلاق دليل الانفعال عن ماء الغسالة بالقرينة اللبّية .

ويرد على هذا الوجه : إمكان تبنّي التطبيق الثاني ، ويلتزم بأنّ ارتفاع النجاسة بمجرّد التخلّف وانفعال ما ينفصل وإن كان على خلاف الارتكاز إلّا أنّ ما هو مخالف للارتكاز ارتفاعها بنحو السالبة بانتفاء المحمول ، وأمّا ارتفاعها بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بإعمال عنايةٍ عرفيةٍ لفرض الماء المتخلّف بحكم المستهلك والمندكّ في جانب الثوب المغسول به فليس أمراً على خلاف الارتكاز ، فالاستهلاك العرفيّ بوجوده الحقيقيّ وإن لم يكن ثابتاً ولكنّه ثابت بنحوٍ من العناية ، فكما أنّ استهلاك الماء المتنجّس في المعتصم مطهّر له بنحو السالبة بانتفاء الموضوع كذلك استهلاكه واندكاكه في الثوب المغسول به .

والصفة المشتركة بين الماء المعتصم والثوب المغسول به عدم انفعالهما

بالماء المستهلك فيهما. أمّا الأوّل فلاعتصامه، وأمّا الثاني فلأنّ ما دلّ على انفعال الملاقي للماء المتنجِّس لا يشمل ما تنجّس الماء بغسله.

كما أنّ العرف لا يرى تقذّر الجسم بالماء الذي تقذّر بسبب استعماله في تنظيفه، وهذا هو الفرق بين الماء المتخلّف في المغسول والماء المتنجِّس في المرتبة السابقة إذا أصاب الثوب وتخلّف فيه، فإنّه بإصابته للثوب ينجِّس الثوب.

وإن شئتم قلتم: إنّ الثوب مع ما يتخلّف فيه من رطوباتٍ لا يراه العرف موضوعين للحكم بالنجاسة والطهارة بحيث يتّصف أحدهما بالطهارة والآخر بالنجاسة؛ لاستهلاك أحدهما واندكاكه في جنب الآخر. ففي مورد التطهير حيث يعلم بأنّ الثوب يطهر بالغسل ولا ينفعل بماء الغسالة من جديدٍ تسري الطهارة إلى ما يتخلّف فيه أيضاً؛ لعدم تبعّضهما في الحكم.

فالمطهّر للرطوبات المتخلّفة ليس هو مجرّد انفصال ما انفصل، بل اندكاكها في جنب الثوب بنحوٍ يعتبرالمجموع موضوعاً واحداً ـ للطهارة أو للنجاسة ـ غير قابلٍ للتبعّض.

وأمّا في غير مورد التطهير ـ كما إذا ألقينا ماءً نجساً على ثوبٍ وتخلّفت فيه رطوباته ـ فهو وإن كان موضوعاً واحداً غير قابلٍ للتبعّض أيضاً إلّا أنّ حكمه هو النجاسة؛ لأنّ الثوب قد انفعل بالملاقاة.

المرحلة الثانية: في الغسالة المتعقّبة بطهارة المحلّ الملاقية لعين النجس، ويتصوّر فرض هذه الغسالة في موارد عدم وجوب التعدّد، ولابدّ من ملاحظة الوجوه الثلاثة السابقة لمعرفة الحكم هنا:

أمّا الوجه الأوّل فلا إشكال في عدم جريانه في الغسالة الملاقية لعين النجس؛ لأنّ أدلّة انفعال الماء القليل إنّما كانت قاصرةً عن الشمول لملاقاة المتنجّس، لا النجس.

ودعوى : أنّ دليل الانفعال هو مفهوم أخبار الكرّ، وهو موجبة جزئية، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها مدفوعة :

أوّلاً : بأنّه لو سلّم عدم الإطلاق اللفظيّ في سائر أدلّة الانفعال لصورة الملاقاة التطهيرية للنجس فلا شكّ في أنّ الارتكاز العرفيّ يلغي خصوصية كون الملاقاة بهذا العنوان أو بعنوانٍ آخر، فينعقد الإطلاق بتوسّط هذا الارتكاز.

وثانياً : بأنّ كلمة «شيءٍ» في أخبار الكرّ إذا كان المراد بها الملاقاة دلّ المفهوم ـ بناءً على كونه موجبةً جزئيةً ـ على أنّ الملاقاة في الجملة منجّسة، وهي ذات فردين : الملاقاة التطهيرية، وغيرها، والمتيقّن الثاني.

وأمّا إذا أُريد بالشيء عين النجس فلا شكّ في أنّ عين النجس داخل في المنطوق والمفهوم، وبعد العلم بدخول عين النجس في الموجبة الجزئية للمفهوم صحّ التمسّك بإطلاقها الأحواليّ لإثبات كونه منجّساً ولو في حال الملاقاة التطهيرية، إذ لا مانع من افتراض الإطلاق الأحواليّ في الأفراد المتيقّن دخولها في موضوع الموجبة الجزئية المقتنصة بالمفهوم.

فالملاقاة التطهيرية على الأوّل تكون فرداً من موضوع القضية، وعلى الثاني تكون حالةً من حالات الفرد المتيقّن دخوله في تلك القضية.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو إيقاع التعارض بين إطلاق دليل الانفعال وإطلاق دليلٍ آخر ـ فلو تمّ في المرحلة الأُولى فلا يتمّ بنفس الطريقة هنا ؛ لأنّ الجمع بين الدليلين لا محذور فيه إلّا الالتزام ببقاء النجاسة في المغسول، وغاية ما يلزم من ذلك عدم كفاية الغسلة المزيلة، ولا مانع من الالتزام بذلك إلّا دعوى اقتضاء الإطلاق في دليل الأمر بالغسل كفايتها، فلابدّ من جعل هذا الدليل حينئذٍ طرفاً ثالثاً للمعارضة.

كما أنّ الوجه الثالث ـ وهو المنع عن تطبيق دليل الانفعال لقرينةٍ لبّيةٍ

متّصلة ـ لا يجري أيضاً، إذ لا مانع من إطلاقه، ولا يلزم منه أيّ مخالفةٍ للارتكاز، وإنّما يلزم منه عدم كفاية الغسلة المزيلة في التطهير، فتصل النوبة حينئذٍ إلى المعارضة بين إطلاق دليل انفعال الماء القليل بعين النجاسة وإطلاق الأمر بالغسل، بناءً على ظهوره في كفاية الغسلة المزيلة للعين، وبناءً على قطعيّة سند دليل الانفعال يتقدّم عند المعارضة على كلّ دليلٍ يقابله إذا كان ظنّياً.

المرحلة الثالثة: في الغسالة الملاقية لعين النجس، والتي لا تتعقّبها طهارة المحلّ. ومن الواضح عدم جريان الوجوه الثلاثة فيها.

أمّا الأوّل فلأنّ المفروض ملاقاة عين النجس.

وأمّا الثاني فلأنّه لا يلزم محذور من الجمع بين الدليلين، إلّا عدم كفاية تلك الغسلة في التطهير، وهذا مفروض في المقام.

وأمّا الثالث فلأنّ تطبيق دليل الانفعال على تمام تلك الغسالة لا يخالف الارتكاز بعد البناء على عدم كفايتها في التطهير.

المقام الثاني: في حكم الغسالة على ضوء الروايات الخاصّة.

والكلام فيه يشتمل على جهتين:

الأُولى: في الروايات المستدلّ بها على النجاسة، وهي عديدة:

منها: رواية عبد الله بن سنان المتقدّمة[1]، حيث دلّت على عدم جواز الوضوء من الماء الذي يغسل به الثوب، وهو كاشف عن نجاسة الغسالة.

والغريب أنّ السيّد الأُستاذ دفع هذا الاستدلال هنا: بأنّ المنع فيها من استعمال الغسالة حكم تعبّدي وغير مستندٍ إلى نجاستها[2]، بينما ذكر في مناقشة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٣.

(٢) التنقيح ١: ٣٧٤.

الاستدلال بالرواية المذكورة على مانعيّة الماء المستعمل عن رفع الحدث به : أنّ النهي عن الوضوء بالماء المستعمل في الرواية مخصوص بالماء الملاقي للثوب النجس، وللجنب المنجّس[١] !

وإن شئت قلت : إنّ الرواية يستفاد منها أحد الأمرين : إمّا نجاسة الغسالة، وإمّا المانعية التعبّدية لها وللماء المستعمل في رفع الجنابة ؛ لأنّ النهي إن كان بملاك نجاسة الماء استُفِيد الأوّل، وإن كان بقطع النظر عن ذلك استُفِيد الثاني.

فمن استظهر بقرينة الذيل اتّجاه النهي بلحاظ الأمر الأوّل تمّت دلالة الرواية عنده على نجاسة الغسالة، ومن لم يستظهر تشكَّل لديه علم إجماليّ تعبّديّ بنجاسة الغسالة، أو ببطلان الوضوء بالماء المستعمل في رفع حدث الجنابة. فالمهمّ ضعف سند الرواية.

ومنها : الأخبار الناهية عن غسالة الحمّام، وقد مثِّل لذلك برواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله ـ في حديثٍ ـ قال : «وإيّاك أن تغتسل من غسالة الحمّام، ففيها تجتمع غسالة : اليهوديّ، والنصرانيّ، والمجوسيّ، والناصب لنا أهل البيت ...» الحديث[٢]. وروايته الأُخرى : «لا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها غسالة الحمّام، فإنّ فيها غسالة ولد الزنا ...، وفيها غسالة الناصب ...»[٣].

وهاتان الروايتان أجنبيّتان عن محلّ الكلام، بناءً على ما هو المعروف من نجاسة الكافر، فإنّ اليهوديّ والنصرانيّ والمجوسيّ والناصب نجس عيني، وليس الماء المنحدر من جسده ماءَ غسالة بالمعنى الفقهيّ المقصود في المقام، وهو

---

(١) التنقيح ١ : ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٢٠، الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق : ٢١٩، الحديث ٤.

ما يستعمل في التطهير؛ لأنّ عين النجس لا تطهَّر بالماء فلا إشكال في نجاسة ذلك الماء.

كما أنّ ولد الزنا لم يفرض نجاسته العرضية ليكون الماء المنحدر عن جسده ماء غسالة بالمعنى المبحوث عنه. وكأنّ الذي أوجب إدراج هاتين الروايتين هو مجيء لفظ «الغسالة» فيهما.

نعم، يمكن إبراز مثل رواية حمزة بن أحمد، عن أبي الحسن الأوّل قال: سألته ـ أو سأله غيري ـ عن الحمّام؟ قال: «ادخله بِمئزرٍ وغضّ بصرك، ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمّام فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب، وولد الزنا، والناصب لنا أهل البيت، وهو شرُّهم»[1]. بناءً على حمل ما يغتسل به الجنب على ما يتطهّر به من الخبث. غير أنّ عطف ولد الزنا مع معلومية طهارته يكون قرينةً على حمل الأمر على التنزيه، ولو لأمرٍ معنويٍّ، فلا يدلّ على نجاسة الغسالة.

ومثل ذلك رواية عليّ بن الحكم، عن رجل، عن أبي الحسن ـ في حديثٍ ـ أنّه قال: «لا تغتسل من غسالة ماء الحمّام، فإنّه يغتسل فيه من الزنا، ويغتسل فيه ولد الزنا، والناصب...»[2]. فإنّ تقييد الغسل بكونه من الزنا وعطف ولد الزنا عليه قرينة على ما أشرنا إليه.

ومنها: رواية العيص التي رواها الشيخ في الخلاف، ونقلها صاحب الوسائل عن الشهيد في الذكرى والمحقِّق في المعتبر، قال: سألته عن رجلٍ أصابته قطرة من طشتٍ فيه وضوء؟ فقال: «إن كان من بولٍ أو قذرٍ فيغسل

---

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

ما أصابه»[١].

والاستدلال بالرواية يتوقّف :

أوّلاً : على أن يكون المراد بقوله : «إن كان من بولٍ» إن كان الوضوء من بول، لا أنّ القطرة من بول.

وثانياً : على أن يكون عنوان الوضوء من البول صادقاً حتّى مع جفاف البول وزواله عرفاً، وإلّا لاختصّ بفرض ملاقاة الغسالة لعين النجس.

وكلمة «قذر» التي عطفت على كلمة «بول» لا إطلاق فيها للمتنجّس؛ لأنّها إن كانت بالمعنى المصدريّ فلا يبعد اختصاصها بعين النجس أيضاً، فلا تدلّ الرواية على أكثر من انفعال الغسالة بعين النجس.

وثالثاً : على تمامية سند الرواية المتوقّف على إثبات صحّة طريق الشيخ إلى العيص. ومجرّد وجود طريق صحيحٍ له إلى كتابٍ للعيص في الفهرست[٢] لا يكفي لإثبات أنّه يروي هذه الرواية بنفس ذلك الطريق؛ لإمكان أن يكون مرويّاً عن طريق المشافهة بالوسائط، أو من كتاب آخر منسوبٍ إلى العيص، أو من نسخةٍ اُخرى من نفس الكتاب غير النسخة المتلقّاة بالطريق الصحيح.

ومنها : رواية عمّار الآمرة بغسل الإناء ثلاث مرّات، مع التفريغ في كلّ مرّةٍ[٣]، فيقال : إنّ التفريغ في المرّة الأخيرة ليس إلّا بنكتة نجاسة ماء الغسالة.

والجواب : أنّ بالإمكان الالتزام باشتراط انفصال ماء الغسالة : إمّا لتقوّم

---

(١) الخلاف ١ : ١٧٩، مسألة ١٣٥. وسائل الشيعة ١ : ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٤.

(٢) الفهرست : ١٩٣، الرقم ٥٤٧.

(٣) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٧، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مفهوم الغسل به، أو على أساس تعبّديّ، ومعه لا يبقىٰ في الرواية دلالة على النجاسة. ولو سلّمت دلالتها وقعت طرفاً للمعارضة، مع ما يدلّ على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة المتنجّس.

الجهة الثانية: في الروايات المستدلِّ بها على الطهارة:

فمنها: رواية الأحول المتقدّمة، تمسّكاً بإطلاق التعليل فيها «أنّ الماء أكثر من القذر»[1] الشامل لجميع الغسالات.

ويرد على ذلك: أنّ الماء في التعليل إن حُمل على العهد اختصّ بماء الاستنجاء، وتعذّر التمسّك بإطلاقه. وإن حُمل على الجنس كان دالّاً على عدم انفعال الماء القليل مطلقاً، فتعارضه حينئذٍ جميع أدلّة الانفعال.

ومنها: خبر عمر بن يزيد، قال: قلت لأبي عبد الله : أغتسل في مغتسلٍ يبال فيه ويغتسل من الجناية، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض، فقال: «لا بأس به»[2].

والاستدلال بهذا الخبر غريب! لأنّ ظاهر فرض السائل كون المكان ممّا يبال فيه اتّجاه نظره إلى كون القطرة لاقت الموضع المتنجّس بالبول، والملتزم بطهارة الغسالة لا يلتزم بطهارة الماء الملاقي للموضع النجس بغير نحو التطهير أيضاً، فلابدّ له أن يحمل نظر السائل على الشكّ في الملاقاة للموضع المتنجّس بالبول، فلعلّ الجواب بنفي البأس كان بلحاظ هذه الجهة، وأنّ مجرّد كون المكان يبال فيه لا يكفي للحكم بالنجاسة ما لم يحصل الجزم بالملاقاة، وحيث إنّ ملاقاة القطرة لعين النجس على بدن الجنب غير مفروضةٍ أيضاً، فلا يمكن التمسّك حينئذٍ

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢١٣، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٧.

بإطلاق نفي البأس لإثبات طهارة الغسالة الملاقية لعين النجس ما دامت حيثية السؤال كون القطرة قد سقطت على محلٍّ يبال فيه.

ومنها: رواية الأحول الأُخرى: قلت له: أستنجي ثمَّ يقع ثوبي فيه وأنا جنب، قال: «لا بأس»[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ فرض السائل كونه جُنُباً ظاهر في أنّ المنيّ كان ملحوظاً في الاستنجاء إمّا مع البول والغائط، أو بدونهما، ومع ذلك حكم بطهارة الملاقي للغسالة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ غاية ما يقتضيه توسيع نطاق العفو الثابت في ماء الاستنجاء بنحوٍ يلحق غسل المنيّ في موضعه بغسل البول والغائط في العفو عن ملاقيه.

وثانياً: أنّ فرض السائل الجنابة قد يكون لاحتمال دخلها بما هي حدث في الحكم الشرعي.

ومنها: رواية محمد بن مسلم المتكفّلة لغسل الثوب في المركن مرّتين[2].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ غسل الثوب في المركن: إمّا بغمسه في ماء المركن، وإمّا بوضعه في المركن وصبّ الماء عليه. وعلى الوجهين يلزم محذور من فرض نجاسة الغسالة.

أمّا على الأوّل فيلزم انفعال ماء المركن بالغسلة الأُولى، وحينئذٍ يتنجّس الثوب بالغمسة الثانية.

وعلى الثاني يلزم انفعال المركن نفسه بالغسالة، وحينئذٍ يتنجّس الثوب عند

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٣، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مسألة ( ١ ) : لا إشكال في القطرات التي تقع في الإناء عند الغسل ولو قلنا بعدم جواز استعمال غسالة المحدث الأكبر [١].

---

طرحه فيه في المرّة الثانية لصبّ الماء عليه. والمحذور إنّما يندفع بتطهير المركن، ومع عدم التنبيه على ذلك يستكشف طهارة الغسالة.

وهذا التقريب لو سلّم وفرض كون المولى في مقام البيان من سائر الجهات، فغايته الإطلاق لفرض ملاقاة الماء لعين النجس، فيقع طرفاً للمعارضة مع أدلّة انفعال الماء القليل بملاقاة عين النجس بالعموم من وجه، وتقدّم عليه.

وبهذا يظهر أنّه لا موجب للخروج عمّا هو مقتضى القاعدة في الغسالة، وهو التفصيل بين ملاقي النجس منها وملاقي المتنجّس، وفي كلّ موردٍ يحكم فيه بطهارة الغسالة يحكم فيه أيضاً بمطهّريتها من الخبث والحدث ؛ لعدم تمامية رواية عبد الله بن سنان المتقدّمة لإثبات المانعية التعبّدية.

**[ فروع وتطبيقات ]**

(١) من دون فرقٍ في ذلك بين أن نقول بوجود إطلاقٍ في دليل المانعية المفترض ـ وهو خبر عبد الله بن سنان المتقدم ـ يشمل تلك القطرات، أو نمنع عن وجوده ؛ وذلك لوجود ما يدلّ بالخصوص على نفي المحذور في تلك القطرات، كرواية الفضيل[١].

نعم، يظهر الأثر العمليّ فيما لا يكون مشمولاً لرواية الفضيل، كما إذا كان

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢١١، الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

**مسألة ( ٢ ) : يشترط في طهارة ماء الاستنجاء [١] أُمور :**

**الأوّل : عدم تغيّره في أحد الأوصاف الثلاثة [٢].**

---

المستعمل بنسبة النصف أو الثلث إلى ما في الإناء، فيقع الكلام حينئذٍ في إطلاق رواية عبد الله بن سنان له.

وقد ادُّعي بهذا الصدد عدم الإطلاق فيها ؛ لأنّ موضوع المنع فيها هو الماء المستعمل، والماء إذا تركّب من المستعمل وغير المستعمل لم يصدق عليه عنوان المستعمل بوجه، ومعه يبقى تحت إطلاقات طهورية الماء.

ويرد عليه : أنّ الماء المستعمل الملقىٰ في الإناء بعد فرض عدم استهلاكه ووجوده بالفعل عرفاً فهو فرد من موضوع دليل المنع، فالمقدار الذي يقع من الوضوء به يكون باطلاً، وهذا يكفي لإثبات بطلان الوضوء، فكأنّ من نفىٰ الإطلاق لاحظ المجموع المركّب من الماءين فرداً واحداً مردّداً بين الدخول تحت الإطلاق والخروج، وحيث إنّه حين يلحظ بما هو مركّب لا يصدق عليه عنوان الماء المستعمل، فادّعي عدم شمول دليل المانعية له. ولكنّ عدم صدق العنوان على المركّب لا يلزم منه عدم صدقه على جزئه، والجزء قابل لأنْ يقع بنفسه موضوعاً للمانعية، فيشمله إطلاق الدليل.

❊ ❊ ❊

(١) أو في العفو الخاصّ الذي يتميّز به ماء الاستنجاء.

(٢) وقد يُقرَّب هذا الشرط بأحد وجهين :

الأوّل : إيقاع التعارض بين إطلاق ما دلّ على طهارة ماء الاستنجاء

الشامل لفرض التغيّر، وإطلاق ما دلّ على نجاسة الماء بالتغيّر، وتقديم الثاني على الأوّل؛ لأنّه بأداة العموم في بعض رواياته، كرواية حريز: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب»[1]، والعموم الأداتيّ مقدّم على الإطلاق الحكميّ في روايات الاستنجاء.

وهذا الوجه غريب! إذ يرد عليه: أنّ طرف المعارضة مع روايات ماء الاستنجاء ـ على فرض دلالتها على طهارته ـ إنّما هو مفهوم رواية حريز، وما هو مدخول أداة العموم منطوقها، فبالعموم الوضعيّ يثبت أنّ كلّ غلبةٍ للماء على النجاسة تحفظ له طهارته، وأمّا أنّه لا يوجد شيء آخر بدلاً عن الغلبة يحفظ هذه الطهارة فهذا من شؤون انحصار العلّة للجزاء بالشرط المصرّح به، وهذا الانحصار إنّما يستفاد من الإطلاق وعدم ذكر البدل.

وما يراد إثباته بروايات الاستنجاء ليس هو أنّ بعض أنحاء الغلبة للماء لا تحفظ الطهارة ليعارض العموم الوضعيّ في رواية حريز، بل إنّ هناك علّةً أُخرى تحفظها أيضاً، وهي استعمال الماء في الاستنجاء.

هذا، مضافاً إلى إشكالٍ سَنَديٍّ في رواية حريزٍ تقدّم في بحوث الماء المتغيّر[2]، وإشكالٍ في دلالة أخبار ماء الاستنجاء على الطهارة تقدّم آنفاً[3]، إذ أوضحنا أنّها لا تدلّ على أكثر من عدم انفعال الملاقي، وبذلك لا تعارض رواية حريز بوجه. وإنّما ينبغي إيقاع المعارضة بين إطلاق روايات الاستنجاء لحال

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٧، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) تقدّم في الجزء الأوّل: ٢٢٤، ذيل المسألة ٩.

(٣) تقدّم في الصفحة ١٧٥ وما بعدها.

التغيّر، وإطلاق ما دلّ على انفعال ملاقي الماء النجس.

وبهذا الصدد إذا افترضنا دليلين على انفعال الملاقي: أحدهما وارد في ملاقي طبيعيّ الماء النجس، كروايات القَصَب المبتلّ بماءٍ قذر[1]، والآخر وارد في ملاقي الماء النجس المتغيّر خاصّةً، كرواية عمّار في الفأرة المتسلّخة في الماء[2]، ـ بناءً على أنّ تسلّخها في ماءٍ قليل يساوق تغيّره ـ أمكننا القول بأنّ النسبة بين روايات الاستنجاء والدليل الأوّل على انفعال الملاقي هي العموم والخصوص المطلق، والنسبة بينهما وبين الدليل الثاني العموم من وجه، فيتعارض إطلاق روايات ماء الاستنجاء لحال التغيّر مع إطلاق الدليل الثاني لماء الاستنجاء ـ بعد إلغاء خصوصية مورده بالارتكاز العرفيّ ـ ويرجع بعد تساقط الإطلاقين إلى إطلاق الدليل الأوّل لانفعال الملاقي؛ لأنّه أعمّ مطلقاً من روايات ماء الاستنجاء، فيصلح للمرجعية بعد تساقط الخاصّين، فيثبت انفعال الملاقي لماء الاستنجاء المتغيّر.

الثاني: أنّ عنوان ماء الاستنجاء منصرف للإشارة إلى حيثية الملاقاة مع النجاسة، فالحكم المجعول فيها ظاهر في أنّ ماء الاستنجاء معفوّ عنه بلحاظ حيثية الملاقاة، لا بلحاظ حيثيةٍ أُخرى كالتغيّر، وليس في روايات ماء الاستنجاء نظر إلى ذلك.

وهذا الكلام متّجه بناءً على أن يكون مفاد روايات ماء الاستنجاء طهارة الماء، فإنّ المتيقن منها حينئذٍ هو كونها بصدد بيان عدم منجّسيّة الملاقاة

---

(١) و (٢) راجع وسائل الشيعة ٣: ٤٥٤، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ و ٥، و ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

المأخوذة في عنوان ماء الاستنجاء، لا عدم منجّسيّة الملاقاة المقرونة بعنايةٍ زائدةٍ وهي التغيّر.

وأمّا بناءً على أن تكون الروايات ناظرةً إلى طهارة الملاقي فقط وعدم انفعاله فحيث إنّ كون الماء الملاقَى ـ بالفتح ـ نجساً هو تمام الموضوع لنجاسة الملاقي، وليست نجاسة ماء الاستنجاء على نحوين: بالملاقاة تارةً، وبالتغيّر أُخرى، بل هي بالملاقاة مطلقاً، وليس التغيّر إلّا حالةً مقارنة قد تنضمّ إلى ماء الاستنجاء المتنجّس بالملاقاة، وقد لا تنضمّ.

فقد يقال حينئذٍ: إنّه لا معنى للتجزئة في نظر روايات العفو عن ماء الاستنجاء، إذ ليس هناك في مقابلها إلّا ما دلّ على أنّ الماء النجس منجّس، وليس التغيّر مفَرِّداً للموضوع في هذا الدليل، إذ لا دخل له في إيجاد النجاسة في الماء القليل أصلاً؛ لأنّ الماء القليل ينفعل دائماً بمجرّد الملاقاة، ولا أثر بعد ذلك للتغيّر، فهو مجرّد حالةٍ من الحالات المقارنة، فكما يشمل العفو الثابت في روايات ماء الاستنجاء سائر الحالات المقارنة، كذلك يشمل حالة الاقتران بالتغيّر.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ التغيّر وإن كان حالةً مقارنةً ولكنّه يختلف عن سائر الحالات المقارنة في أنّ المركوز عرفاً دخله في النجاسة، ولو في تأكيدها وشدّتها بحيث تكون الملاقاة سبباً لمرتبةٍ من النجاسة، ويكون التغيّر بالملاقاة الواقع بعدها سبباً في مرتبةٍ أشدّ من النجاسة بحسب الارتكاز العرفي. ومع تصوّر مرتبتين من هذا القبيل يمكن أن يدّعىٰ حينئذٍ نظر روايات العفو عن ماء الاستنجاء إلى العفو بلحاظ المرتبة الأُولى الحاصلة بالملاقاة، لا بلحاظٍ يشمل المرتبة الثانية الحاصلة بالتغيّر.

الثاني : عدم وصول نجاسةٍ إليه من خارج [١].

---

(١) أمّا بناءً على استفادة الطهارة من روايات مـاء الاسـتنجاء، فـلأنّ المستفاد منها عدم انفعاله بملاقاة نجاسة موضع النجو، ولا نظر فيها إلى عصمته عن الانفعال بملاقاةٍ اُخرى.

وأمّا بناءً على استفادة العفو عنه بلحاظ الملاقي فالأمر كذلك أيضاً؛ لأنّ ملاقاة الماء للنجاسة الخارجية وملاقاته للنجاسة المخصوصة في موضع النجو فردان من سبب النجاسة شرعاً، ونظر روايات العفو عن ملاقي ماء الاستنجاء متّجه إلى العفو بلحاظ نجاسته الناشئة من ملاقاة النجاسة المخصوصة، لا العفو بلحاظ نجاسته الناشئة من ملاقاة النجاسة الخارجية.

ولا يقال : إنّ حال ملاقاة النجاسة الخارجية كحال التغيّر، فكما تقدّم أنّ روايات ماء الاستنجاء ـ بناءً على أنّ مفادها هو العفو ـ يمكن أن يُدَّعىٰ إطلاقها لفرض التغيّر أيضاً، كذلك يمكن أن يدّعىٰ في المقام إطلاقها لفرض الملاقاة الخارجية.

لأنّه يقال : إنّ دعوى الإطلاق في العفو لفرض التغيّر هناك كانت مبنيّةً على أنّ التغيّر مجرّد حالةٍ من حالات المقارنة لماء الاستنجاء النجس بـالملاقاة، فلا يتجزّأ العفو بلحاظه؛ لأنّ النظر إنّما يكون متّجهاً نحو النجاسة بدون اختصاصٍ ببعض حالاتها المقارنة دون بعض.

وأمّا في المقام فالملاقاة للنجاسة الخارجية ليست حالةً مقارنة، بل هي سبب للتنجيس في نفسه، فيتّجه عرفاً دعوى التجزئة في نظر الروايات الحاكمة بالعفو، وكونها بصدد العفو بلحاظ النجاسة الناشئة مـن المـلاقاة مـع النـجو، لا النجاسة الخارجية.

الثالث: عدم التعدّي الفاحش على وجهٍ لا يصدق معه الاستنجاء [١].

الرابع: أن لا يخرج مع البول أو الغائط نجاسةٌ أُخرى مثل الدم [٢]. نعم، الدم الذي يُعَدُّ جزءاً من البول أو الغائط لا بأس به [٣].

---

ولا يقال: إنّ ملاقاة ماء الاستنجاء للنجاسة الخارجية إذا كانت بعد انفعاله بملاقاة موضع النجو فلا ينجس بتلك الملاقاة؛ لأنّه نجس بملاقاة موضع النجو، والنجس لا يتنجّس، فليست هناك نجاستان في ماء الاستنجاء ليقال: إنّ العفو عن الملاقي إنّما هو بلحاظ إحداهما فقط.

لأنّه يقال: إنّ المتنجّس يتنجّس أيضاً إذا كان للنجاسة الأُخرى أثر زائد مصحّح لجعلها عرفاً، كما في المقام، فإنّ أثرها في المقام انفعال الملاقي، وعليه فلا يشمل العفو موارد الملاقاة للنجاسة الخارجية، فيرجع فيها إلى إطلاقات الأدلّة الأوّلية.

❊ ❊ ❊

(١) وإلّا خرج عن إطلاق روايات الاستنجاء، وشملته إطلاقات الأدلّة الأوّلية.

(٢) لعدم إحراز نظر روايات الاستنجاء إلى نجاسةٍ أُخرى، سواء كانت داخليةً أو خارجية، فيبقى تحت الإطلاق.

(٣) إذا كان مستهلكاً عرفاً في البول والغائط؛ لعدم صدق الملاقاة مع الدم عرفاً حينئذٍ. وأمّا مع عدم الاستهلاك فلا عفو، فكأنّ المراد بالجزئية ما يساوق الاستهلاك العرفيّ.

الخامس : أن لا يكون فيه الأجزاء من الغائط بحيث يتميّز [١]. وأمّا إذا كان معه دود، أو جزء غير منهضمٍ من الغذاء، أو شيء آخر لا يصدق عليه الغائط فلا بأس به [٢].

---

(١) فإنّ هذه ملاقاة منفصلة عن عملية الاستنجاء، فهي غير مفترضةٍ في عنوان روايات ماء الاستنجاء ليكون لها إطلاق يقتضي عدم المحذور من ناحيتها، فتبقى تحت الإطلاقات.

نعم، الأجزاء المندكّة وغير المتميّزة لمّا كان بقاؤها غالبياً في ماء الاستنجاء فلا محذور فيه؛ لشمول الدليل له حينئذٍ بقرينة الغلبة، بل لا محذور على القاعدة؛ لأنّ الاندكاك مساوق للاستهلاك، ومعه لا تصدق الملاقاة مع النجس عرفاً.

(٢) تارةً يراد بذلك فرض خروج الدود مع الغائط، ويكون المقصود حينئذٍ التنبيه على الفرق بين ما إذا انضمّ إلى الغائط في المخرج نجس عينيّ كالدم أو ما ينجس بنفس الغائط، فانضمام الأوّل مضرّ بالعفو دون الثاني.

وأُخرى يراد فرض وجود الدود في ماء الاستنجاء بعد انتهاء عمليّة الاستنجاء.

فإن أُريد الأوّل فقد يقال في وجه التفرقة : إنّ الدود لمّا كان متنجّساً بنفس الغائط فيكون أولى عرفاً بعدم التأثير منه؛ لكونه متفرّعاً عليه في النجاسة، وهذا بخلاف النجس العينيّ الآخر.

وقد يدفع ذلك : بأنّ العفو لم يكن بملاك خفّة النجاسة، بل لمصلحة التسهيل، فلا معنى لإعمال هذه الأولوية.

أللّهمّ إلّا أن يقال بأنّ العرف لا يتعقّل التفكيك بين النجس والمتنجّس من هذه الناحية، سواء كان ملاك الحكم الخفّة أو التسهيل، ولكنّ افتراض عدم تعقّل العرف هذا بلا موجب.

مسألة ( ٣ ) : لا يشترط في طهارة ماء الاستنجاء سبق الماء على اليد، وإن كان أحوط (١).

مسألة ( ٤ ) : إذا سبق بيده بقصد الاستنجاء ثمّ أعرض ثمّ عاد لا بأس، إلّا إذا عاد بعد مدّةٍ ينتفي معها صدق التنجّس بالاستنجاء، فينتفي حينئذٍ حكمه (٢).

---

وإن اُريد الثاني فلا ينبغي الإشكال في أنّ حال الدود الموجود في ماء الاستنجاء بعد انتهاء العملية حال أيّ متنجّسٍ يلاقيه الماء حينئذٍ، إذ في هذا الظرف لا عفو عن الملاقاة مطلقاً.

❋ ❋ ❋

(١) والوجه في عدم الاشتراط : أنّ عنوان ماء الاستنجاء صادق في كلتا الحالتين، وهو موضوع العفو في الروايات.

ودعوى : أنّ مع سبق اليد تتنجّس اليد، فيكون ماء الاستنجاء ملاقياً للمتنجّس الخارجيّ فينجس مدفوعة : بأنّ هذا المحذور وارد حتّى مع سبق الماء على اليد إذا لم تتحقّق إزالة العين بتمامها قبل استعمال اليد؛ لأنّ اليد تتنجّس حينئذٍ، وماء الاستنجاء يلاقي اليد على كلّ حالٍ : إمّا حدوثاً على فرض سبقها، وإمّا بقاءً على فرض سبقه.

نعم، لو بدأ الغسل الاستنجائيّ بعد سحب اليد نهائياً، أو استعملت اليد بعد إزالة عين النجس بالماء بالمرّة لم يلزم المحذور، ولكنّه فرض غير شائع، فالإطلاق محكم.

(٢) لأنّ مرتبةً من الاستمرارية والتعاقب دخيلة في صدق العنوان. وأمّا استمرارية القصد عقلاً فليست معتبرةً، ولا يضرّ انثلامها.

مسألة ( ٥ ) : لا فرق في ماء الاستنجاء بين الغسلة الأُولىٰ والثانية في البول الذي يعتبر فيه التعدّد (١).

مسألة ( ٦ ) : إذا خرج الغائط من غير المخرج الطبيعيّ فمع الاعتياد كالطبيعيّ (٢)، ومع عدمه حكمه حكم سائر النجاسات في وجوب الاحتياط من غسالته.

---

(١) لإطلاق القرينة التي استندنا إليها سابقاً في إثبات شمول روايات ماء الاستنجاء للاستنجاء البولي، وهي غلبة وقوع كلّ ذلك في مكانٍ واحد.

(٢) يتوقّف ذلك على أمرين :

الأوّل : صدق عنوان ماء الاستنجاء وعنوان النجو، وعدم اختصاصه بالموضع المعدّ بطبعه.

الثاني : تكفّل الروايات للقضيّة على نهج القضيّة الفرضيّة لينعقد الإطلاق اللفظيّ فيها، لا على نهج القضيّة الشخصيّة، كما إذا تحدّث السائل عن نفسه، وإلّا لم ينعقد الإطلاق.

أمّا اللفظيّ منه فلوضوح أنّ القضيّة شخصيّة بحسب الفرض، وليس الحكم فيها وارداً على فرض كلّيٍّ ليتمسّك بإطلاقه. وأمّا الإطلاق بملاك ترك الاستفصال فلأنّه إنّما ينعقد مع فرض عدم وجود ظهور حالٍ يعيّن حال تلك القضيّة الشخصيّة، وإلّا لم يحتجْ إلى الاستفصال ليثبت الإطلاق بملاك ترك الاستفصال. وعليه يمكن أن تفرض سلامة السائل واعتياديّته سبباً في الاستغناء عن الاستفصال، فلا يكشف تركه عن الإطلاق.

والأمر الثاني إن تمّ في بعض الروايات فتتميم الأمر الأوّل مشكل ؛ لعدم الجزم بصدق عنوان النجو على غير الموضع المعدّ بطبعه. والتعدّي يتوقّف على الجزم بعدم الفرق واقعاً أو ارتكازاً، وهو أشكل.

مسألة ( ٧ ) : إذا شكّ في ماءٍ أنّه غسالة الاستنجاء أو غسالة سائر النجاسات يحكم عليه بالطهارة [١]، وإن كان الأحوط الاجتناب.

---

(١) يقع الكلام في هذا الفرع : تارةً على مبنى طهارة ماء الاستنجاء، وأُخرىٰ على مبنى العفو.

فعلى الأوّل : قد يقال بالطهارة تمسّكاً باستصحابها وقاعدتها، ولا شكّ في جريان هذه الأُصول في نفسها، وإنّما الكلام في وجود أصلٍ موضوعيٍّ حاكمٍ ينقّح موضوع النجاسة على أساس أنّ المطلقات دلّت على نجاسة كلّ ماءٍ قليلٍ لاقَىٰ النجاسة، وخرج من ذلك ـ بمخصِّصٍ منفصلٍ ـ ماء الاستنجاء، فأصبح موضوع العامّ مركّباً من ماءٍ قليلٍ لاقىٰ النجاسة، وعدم كونه ماءَ استنجاءٍ، بناءً على أنّ العامّ بعد التخصيص لا يتعنون بعنوانٍ وجوديٍّ مضادٍّ لما خرج بالتخصيص، وإنّما يؤخذ في موضوعه نقيض ما خرج. والجزء الأوّل محرز بالوجدان، والجزء الثاني محرز باستصحاب عدم كون هذا الماء ماء استنجاء، وهو استصحاب تامّ الأركان.

بل قيل[١] بأنّه يجري حتّى مع عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليّة ؛ لأنّ الماء له حالة سابقة عدمية مع انحفاظ وجوده، إذ لم يكن ماء استنجاءٍ قبل الاستعمال.

والتحقيق : أنّ عنوان ماء الاستنجاء الخارج بالتخصيص مشتمل بالتحليل على عدّة خصوصيات، وهي : الماء، والملاقي لشيء، وكون ذاك الشيء نجساً، وكونه غائطاً، وفي موضع النجو. فمجموع هذه الخصوصيات تشكّل عنوان

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٤٠.

ماء الاستنجاء.

فإن فرض أنّ هذه الخصوصيات مأخوذة بنحو التقييد فماء الاستنجاء موضوع مقيّد لا مركّب، ونقيضه هو عدم مجموع تلك الخصوصيات بما هو عدم المجموع. ولا شكّ حينئذٍ في أنّ المجموع ـ بما هو مجموع ـ يعلم بعدمه قبل الاستعمال مع انحفاظ وجود الماء، فيستصحب ولو لم نقل بالاستصحاب في العدم الأزليّ.

وإن فرض أنّها مأخوذة بنحو التركيب فالمجموع ـ بما هو مجموع ـ ليس موضوعاً للأثر الشرعيّ في دليل ماء الاستنجاء، بل الموضوع ذوات الأجزاء، وحينئذٍ فلا يمكن استصحاب عدم المجموع، بل لابدّ من استصحاب عدم ذات الجزء، ولهذا يتعيّن ملاحظة أنّ أركان الاستصحاب للعدم في أيّ جزءٍ تتمّ.

ومن المعلوم أنّ الماء معلوم الملاقاة للنجاسة، فالشكّ إنّما هو في حدوث الجزء الأخير من الموضوع المركّب المأخوذ في دليل ماء الاستنجاء، وهو كون النجاسة الملاقية للماء غائطاً في الموضع المخصوص.

فإذا علم ـ مثلاً ـ بأنّ هذا الماء غسل به شيء ولم يعلم أنّه هل غسل به موضع النجو من النجو، أو من الدم ؟ فالشكّ في الحقيقة في ماهية النجاسة التي تحقّق الغسل بلحاظها، وفي مثل ذلك ينحصر الطريق لإثبات النجاسة باستصحاب عدم كون تلك النجاسة نجواً، وهو من استصحاب العدم الأزليّ؛ لأنّ النجاسة منذ مبدأ وجودها مردّدة بين الدم والغائط.

وقد لا يكون هناك شكّ أصلاً فيما هو دم وفيما هو غائط، وإنّما الشكّ في كيفية استعمال الماء، وأنّه هل استعمل في تطهير موضع النجو من النجو، أو في تطهير اليد من الدم ؟ فلا معنى هنا لاستصحاب عدم كون الملاقي للماء نجواً؛ لأنّ ذات الملاقي إمّا نجو يقيناً، أو دم يقيناً فلا شكّ فيه. والملاقي بوصف كونه ملاقياً

وإن كان مشكوكاً ولكنّ إجراء الاستصحاب فيه لا يصحّ إلّا بناءً على فرضية التقييد دون التركيب؛ لأنّ مرجعه إلى استصحاب عدم المجموع.

وأمّا استصحاب عدم الملاقاة للنجو فلا يُثبت موضوع النجاسة؛ لأنّ موضوعها ـ بناءً على التركيب ـ ملاقاة الماء للنجس، وأن لا يكون هذا النجس نجواً، فالطريقة الوحيدة لإحراز هذا الموضوع هو استصحاب عدم كون النجس نجواً، وهو من استصحاب العدم الأزلي. والمفروض أنّه لا شكّ في كون هذا النجس نجواً، وفي كون ذاك دماً، فيتعيّن في مثل ذلك الرجوع إلى قاعدة الطهارة.

نعم، لو كان عنوان ماء الاستنجاء مأخوذاً بنحو التقييد جرى استصحاب عدمه مطلقاً، كما عرفت.

هذا كلّه على مبنى الطهارة.

وأمّا على مبنىٰ العفو: فنجاسة الماء معلومة، وإنّما الشكّ في نجاسة ملاقيه، وقد دلّ الدليل العامّ على انفعال الملاقي للماء النجس، وخرج منه بالتخصيص ماء الاستنجاء حيث لا ينفعل ملاقيه.

فإن قيل بأنّ موضوع العامّ يتركّب بعد التخصيص من ملاقاة ماءٍ نجسٍ وعدم كون الماء ماء استنجاءٍ جرى استصحاب عدم كون هذا الماء ماء استنجاء، وليس هذا من استصحاب العدم الأزلي، وبه يحرز موضوع الانفعال للملاقي.

وإن قيل بأنّ موضوع العامّ يتركّب بعد التخصيص من ملاقاة ماء نجسٍ وعدم كون نجاسته ناشئةً من النجو، تعيّن إجراء استصحاب العدم الأزلي؛ لأنّ عدم كون نجاسته من النجو ليس له حالة سابقة إلّا الحالة الأزلية السابقة على وجود النجاسة. ومبنى الوجهين: أخذ عنوان ماء الاستنجاء بنحو التقييد أو التركيب.

ولا حاجة على مبنى العفو إلى إجراء الاستصحاب في نفس النجاسة التي

مسألة ( ٨ ) : إذا اغتسل في كرٍّ ـ كخزانة الحمّام ـ أو استنجى فيه، لا يصدق عليه غسالة الحدث الأكبر (١)، أو غسالة الاستنجاء أو الخبث.

---

لاقاها الماء لنفي كونها نجواً، ليقع الإشكال في ذلك فيما إذا كان التردّد في كيفية استعمال الماء، لا في ماهية النجاسة؛ لأنّ المأخوذ في موضوع انفعال الملاقي للماء نجاسة الماء، لا ملاقاته للنجس.

❊ ❊ ❊

(١) وقد قيل في توجيه ذلك: إنّ رواية عبد الله بن سنان إنّما دلّت ـ على فرض تماميّتها ـ على عدم جواز رفع الحدث بالماء الذي اغتسل به الجنب وأُزيل به الخبث، وهذا يختصّ بالماء الذي مسّ بدن الجنب وأصابه، إذ لولا مماسّته له لم يصدق عليه أنّه ماء اغتسل به الجنب، فلا يصدق على الكرِّ العنوان المزبور[١].

ويرد عليه: أنّه حتّى لو فرض التسليم بأنّ الاغتسال بالماء يعني المماسّة فهذا لا يدفع المحذور، إذ لا مانع حينئذٍ من تطبيق دليل المنع على الأجزاء التي أصابت بدن الجنب من الكرّ، فيثبت عدم جواز رفع الحدث بها.

ومن الواضح عند تكرار اغتسال الجنب في الكرّ أنّ هذه الأجزاء تزداد، وبانتشارها في الكرِّ يصبح الاغتسال فيه بنحوٍ صحيحٍ متعذّراً؛ للجزم عادةً بأنّ بعض ما يصيب البدن في حال الاغتسال من تلك الأجزاء، فكأنّ الكلام المذكور مبنيّ على افتراض أنّ الكرّ بمجموعه فرد واحد من موضوع الدليل، فإمّا أن يشمله المنع، أوْ لا، مع أنّه لا محذور في شمول دليل المنع لخصوص ما يصدق عنوان موضوعه عليه، كما هو الحال ـ مثلاً ـ في دليل الانفعال بالتغيّر، كما إذا

---

(١) التنقيح ١ : ٣٨٨.

مسألة ( ٩ ) : إذا شكّ في وصول نجاسةٍ من الخارج أو مع الغائط يبنى على العدم [(١)].

مسألة ( ١٠ ) : سلب الطهارة أو الطهوريّة عن الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر أو الخبث استنجاءً أو غيره إنّما يجري في الماء القليل دون الكرّ فما زاد، كخزانة الحمّام ونحوها.

مسألة ( ١١ ) : المتخلّف في الثوب بعد العصر طاهر [(٢)]، فلو أُخرج بعد ذلك لا يلحقه حكم الغسالة، وكذا ما يبقىٰ في الإناء بعد إهراق ماء غسالته.

---

تغيّرت أجزاء في داخل ماءٍ كثيرٍ فإنّ الدليل ينطبق على تلك الأجزاء، لا على الماء كلّه، فليكن دليل المنع كدليل التغيّر.

والمهمّ في عدم شمول المنع ـ على القول به ـ للكثير الإجماع، وبعض الروايات، كرواية صفوان بن مهران الجمّال[(١)]، ورواية محمد بن إسماعيل بن بزيع[(٢)] الدالّتين على جواز رفع الحدث بالماء الكثير الذي يغتسل فيه الجنب.

❊ ❊ ❊

(١) لاستصحاب العدم.

(٢) الكلام في الماء المتخلّف يقع في جهتين :

الأُولى : في حكمه وهو في الثوب.

والأُخرى : في حكمه بعد إفرازه.

أمّا الجهة الأُولى : فلا إشكال في طهارته؛ لِمَا تقدّم من عناية استهلاكه

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٦٢، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

(٢) المصدر السابق : ١٦٣، الحديث ١٥.

عرفاً، واندكاكه في جنب الثوب، بمعنى أنّ العرف لا يتعقّل اختلاف الثوب معه في الحكم، بل يراهما موضوعاً واحداً، وحيث إنّ الثوب طهر بالغسل فيطهر المتخلّف معه.

وأمّا الجهة الثانية: فتارةً يتكلّم عن حكمه من حيث الطهارة، واُخرى من حيث كونه ماءً مستعملاً بلحاظ المانعية التعبّدية.

أمّا الأوّل فلا إشكال في طهارته؛ لأنّه لا موجب لنجاسته إلّا الملاقاة الاُولى، وبعد فرض سقوط أثرها بتبعية الماء المتخلّف للثوب في الطهارة لا معنى ـ عرفاً ـ لتأثيرها من جديد.

وأمّا الثاني فقد يقال بعدم شمول المنع التعبّدي له، لتقوّم الغسل بانفصال الماء، فالمتخلف لمّا لم ينفصل في عملية الغسل، لا يصدق عليه أنّه غسل به الثوب، فلا يشمله إطلاق رواية عبد الله بن سنان.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى ما سيأتي في محلّه إن شاء الله تعالى من عدم تقوّم مفهوم الغسل بانفصال ماء الغسالة ـ أنّ تقوّم الغسل بذلك لا يعنى عدم صدق ماء الغسالة على المتخلّف.

وتوضيحه: أنّ غسل الثوب بماءٍ: تارةً يقال: إنّه لا يتوقّف على انفصال شيءٍ منه أصلاً، واُخرى يقال: إنّه يتوقّف على انفصال المقدار المتعارف، وثالثةً يقال: إنّ الغسل بكلّ جزءٍ من ذلك الماء يتوقّف على انفصال ذلك الجزء.

والكلام المذكور لتقريب عدم المنع في الماء المتخلّف إنّما يتمّ على الاحتمال الثالث، وهو غير متعيّنٍ بعد التجاوز عن الاحتمال الأوّل، بل الصحيح ـ بعد تجاوزه ـ هو الاحتمال الثاني، ومعه يصدق عنوان الغسل بتمام الماء بشرط انفصال المتعارف منه، فمع انفصال المتعارف يصدق على الجميع أنّه غسل به الثوب بما فيه الماء المتخلّف. والذي يسهّل الأمر عدم القول بالمنع التعبّديّ رأساً.

مسألة ( ١٢ ) : تطهر اليد تبعاً بعد التطهير ، فلا حاجة إلى غسلها [١]. وكذا الظرف الذي يغسل فيه الثوب [٢] ونحوه .

---

(١) المعروف هو طهارة اليد بالتبعية ، وإثبات ذلك في غاية الإشكال ؛ لأنّه :

إن كان بدعوىٰ تنظيره بطهارة الماء المتخلّف بالتبعية فـفيه : أنّ المـاء المتخلّف إنّما يطهر كذلك ؛ لعدم تعقّل العرف اختلافه في الحكم مع الثوب ، مع أنّ هذا الاختلاف متعقّل بالنسبة إلى الغاسل مع المغسول ؛ لكونهما أمرين منفصلين ، فالعناية الارتكازية للتبعية هناك لا تجري هنا .

وإن كان بدعوى الإطلاق المقاميّ في أدلّة التطهير ، إذ لو كانت اليد تبقى على نجاستها للزم التنبيه على الإمام ففيه : أنّ ذلك فرع كون بقاء اليد على النجاسة أمراً مغفولاً عنه عادةً ، ولو لارتكاز طهارتها بالتبعية عرفاً ، وبعد معرفة عدم وجود مثل هذا الارتكاز ـ كما أشرنا إليه ـ فلا غفلة نوعية ، ولا موجب حينئذٍ لفرض الإطلاق المقامي ، بل تكفي الإحالة على القواعد وسائر الأدلّة .

وإن كان بدعوى لَغوية الحكم بطهارة الثوب بالغسل ما لم يحكم بطهارة يد الغاسل ؛ لأنّه سوف يكسب النجاسة من جديدٍ بملاقاة يد الغاسل فيرد عليه : أنّ يد الغاسل كثيراً ما تغسل أيضاً في نفس العملية فتطهر بغسلها ، ولا موجب حينئذٍ لانفصال الثوب . هذا ، مضافاً إلى أنّ يد الغاسل غالباً من المتنجّس الثاني ، وهو لا ينجّس .

(٢) الكلام في الظرف هو الكلام في اليد ، فلا يطهر إلّا بغسله ، وهو كثيراً ما يحصل بنفس العملية في غير ما يصدق عليه عنوان الإناء الذي يحتاج تطهيره إلى التعدّد ؛ لِمَا ورد في رواية عمّار [١] من لزوم غسله بالقليل ثلاثاً .

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٤٩٧ ، الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

مسألة ( ١٣ ) : لو أجرىٰ الماء على المحلّ النجس زائداً على مقدارٍ يكفي في طهارته، فالمقدار الزائد بعد حصول الطهارة طاهر، وإن عدّ تمامه غسلةً واحدةً ولو كان بمقدار ساعة، ولكنّ مراعاة الاحتياط أولىٰ (١).

---

ودعوى : أنّ رواية محمد بن مسلم «اغسله في المركن مرّتين»[1] تدلّ على الطهارة بالتبعية ؛ لظهورها في عدم الاحتياج إلى تطهير المركن، مع أنّه إناء محتاج إلى التعدّد ثلاثاً، ولا يكفي في تطهيره الغسل الضمنيّ الحاصل له مدفوعة بعدم الجزم بانطباق عنوان الإناء على مثل المركن.

مضافاً إلى أنّ الغالب في المركن كونه متنجّساً ثانياً فلا يكون منجِّساً، فلعلّ السكوت عن تطهيره بهذا الاعتبار.

❊ ❊ ❊

(١) الكلام في هذه المسألة : تارةً يقع في أنّ المحلّ النجس هل يطهر قبل قطع الماء عنه، أوْ لا ؟

وأُخرى : بعد الفراغ عن طهارته في أنّ الماء الجاري عليه بقاءً هل يعتبر ماءً مستعملاً، أوْ لا ؟

أمّا الأوّل فالظاهر الطهارة ؛ لأنّ المأخوذ مطهّراً ليس هو عنوان الغسلة حتى يقال : إنّ الغسلة لا تزال قائمةً ولا تتمّ إلّا بانقطاعها، بل الغسل، والغسل يصدق بصبّ المقدار الكافي من الماء، سواء قطع أوْ لا. بل حتّى لو فرض أخذ عنوان الغسلة يتعيّن الحكم بالطهارة، إذ بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة عرفاً يعرف أنّ الميزان هو انغسال المحلّ النجس، وهذا حاصل قبل انقطاع

---

(١) وسائل الشيعة ٣ : ٣٩٧، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مسألة ( ١٤ ) : غسالة ما يحتاج إلى تعدّد الغسل ـ كالبول مثلاً ـ إذا لاقت شيئاً لا يعتبر فيها التعدّد [١]، وإن كان أحوط .

---

الغسلة .

وأمّا الثاني فلا إشكال في طهارة الماء بقاءً ؛ لعدم ملاقاته للنجس ، وحتّى لو ادّعي صدق عنوان الغسالة على الجميع أيضاً ؛ لأنّ النجاسة لم ترتّب على عنوان ماء الغسالة ، بل على ملاقاة النجس وهي غير حاصلة ، بل لو رتّب الحكم بنجاسة الملاقي في دليلٍ على عنوان ماء الغسالة فهو بالارتكاز العرفيّ يرجع أيضاً إلى الحكم بالانفعال بالملاقاة للنجس غير الحاصلة في المقام ؛ لأنّ العرف لا يتعقّل النجاسة التعبّدية ، وإنّما يتعقّلها بالسراية ، والسراية فرع نجاسة الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ .

وأمّا حكم الماء الجاري بقاءً من حيث جواز رفع الحدث به ، فالظاهر جواز ذلك أيضاً ، ولو قيل بالمنع التعبّدي في ماء الغسالة ؛ لأنّ وحدة الغسالة لا ينافي تبعّضها في الدخول تحت موضوع دليل المنع بعد أن فهم منه أنّ موضوع المنع هو الغسالة المؤثّرة في رفع الخبث أو الحدث ، والغسلة الطويلة بقاءً لا أثر لها في ذلك .

❊ ❊ ❊

(١) عدم اعتبار التعدّد يتوقّف على إثبات إطلاقٍ يقتضي كفاية مطلق الغسل ، ولو كان إطلاقاً مقامياً بأن يُدَّعىٰ الإطلاق المقاميّ في أدلّة مطهّرية الماء المقتضي للحوالة على العرف في تشخيص كيفية إزالة القذر ، أو الإطلاق المقاميّ في نفس أدلّة النجاسات ، باعتبار أنّ مفادها هو جعل الشيء فرداً من القذر بالاعتبار ، ويفهم العرف من ذلك أنّ شأنه شأن القذر العرفيّ في كيفية التطهير ما لم تتمّ قرينة خاصّة على تصرّفٍ شرعيٍّ في تلك الكيفية .

وأمّا لو منع الإطلاق المقاميّ بكلا تقريبيه فالحصول على الإطلاق اللفظيّ في الروايات مشكل، وإن حاول ذلك السيّد الأُستاذ في عدّة روايات[١].

منها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله : أنّه سئل عن رجلٍ ليس عليه إلّا ثوب ولا تحلّ الصلاة فيه، وليس يجد ماءً يغسله كيف يصنع؟ قال: «يتيمّم ويصلّي، فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاة»[٢].

ويرد على الاستدلال بهذه الرواية: أنّ المفروض في كلام السائل الفراغ عن نجاسة الثوب ولزوم غسله، واتّجاهه بالسؤال إلى تشخيص الوظيفة في حال العجز عن الغسل، فقول الإمام في الجواب: «فإذا أصاب ماءً غسله» ليس في مقام بيان ما هو المطهّر، بل في مقام بيان لزوم الإعادة والتدارك بعد وجدان الماء.

ومنها: رواية زرارة، قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره، أو شيء من منيٍّ... ـ إلى أن قال: ـ «تعيد الصلاة وتغسله»[٣].

ويرد على الاستدلال بها نظير ما تقدم.

ومنها: رواية عمّار، عن أبي عبد الله : في رجل قصّ أظفاره بالحديد أو جزّ من شعره أو حلق قفاه فإنّ «عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلّي»، سئل: فإن صلّى ولم يمسح من ذلك بالماء؟ قال: «يعيد الصلاة؛ لأنّ الحديد نجس»[٤].

فإنّ حكمه بكفاية المسح بالماء معلّلاً بأنّ الحديد نجس يعطي أنّ طبيعة النجس تنجّس ملاقيها، وتزول نجاستها بمجرّد إصابة الماء.

---

(١) مدارك العروة الوثقى ٢: ١٧٩ ـ ١٨٠. والتنقيح ١: ٣٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٨٥، الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩ ـ ٤٨٠، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٣: ٥٣٠، الباب ٨٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

ويرد عليه : أنّ التعليل بنجاسة الحديد ليس تعليلاً لكفاية مطلق المسح ، بل لبطلان الصلاة بدون مسح ، أي : غسل ، ومقتضى قانونية التعليل وإسرائه أنّ كلّ صلاةٍ وقعت قبل غسل النجس فهي باطلة ، لا أنّ كلّ نجس يكفي فيه مطلق المسح .

ومنها : رواية العيص بن القاسم المتقدّمة[١] في بحث ماء الغسالة ، حيث ورد فيها : «إن كان من بولٍ أو قذرٍ فيغسل ما أصابه» .

فإنّ مقتضى الإطلاق فيها كفاية مطلق الغسل في ملاقي الغسالة التي غسل بها من البول ، غير أنّ الرواية ضعيفة السند كما تقدّم[٢] .

وقد حاول السيّد الأُستاذ[٣] تصحيح سند الرواية ، بأنّ ظاهر قول الشهيد : «قال العيص» أنّه إخبار حسّي ، وكلّما دار أمر الخبر بين الحسّيّة والحدسيّة حمل على الحسّيّة ، وبما أنّ الشهيد لم يكن معاصراً للرجل فلا مناصَ من حمل قوله هذا على أنّه وجدها في كتابٍ قطعيّ الانتساب إلى العيص .

ويرد على ذلك : أنّ احتمال تواتر شخص نسخةٍ من كتاب العيص في زمان الشهيد بحيث تكون كلّ عبائره وألفاظه كالمحسوس في غاية الضعف ، وإنّما المتعارف ـ على أفضل تقدير ـ أن يكون لمثل الشهيد طريق أو بضعة طرقٍ إلى الكتاب ، وحيث إنّها مجهولة لدينا فلا يمكن التعويل عليها .

ومع عدم تماميّة الإطلاق في الروايات الخاصّة ، وعدم التعويل على

---

(١) تقدّمت في الصفحة ١٨٧ من هذا الجزء مرويّة عن الخلاف ١ : ١٧٩ ، مسألة ١٣٥ ، وسائل الشيعة ١ : ٢١٥ ، الباب ٩ من أبواب المضاف ، الحديث ١٤ .

(٢) تقدّم في الصفحة ١٨٨ .

(٣) مدارك العروة الوثقى ٢ : ١٤٨ .

مسألة ( ١٥ ) : غســالة الغسـلة الاحـتياطية اسـتحباباً يسـتحبّ الاجتناب عنها [(١)].

---

الإطلاق المقاميّ بالنحو الذي استظهرناه، يجب الرجوع إلى الإطلاق الأحواليّ لدليل نجاسة المغسول لو سلّم مثل هذا الإطلاق.

ومع الخدشة فيه ـ بما تكرّرت الإشارة إليه مراراً ـ يجري اسـتصحاب النجاسة على القول بجريانه في الشبهة الحكمية.

ومع عدم هذا القول تجري قاعدة الطهارة لو كان دليلها غير قاصرٍ عن الشمول في نفسه لموارد الشكّ في بقاء النجاسة.

ومع القصور ـ كما أشرنا إلى وجهه مراراً[(١)] ـ لا بدّ من الرجوع إلى اُصولٍ طوليّةٍ حكمية.

❊ ❊ ❊

(١) احتياطاً؛ لاحتمال نجاستها، أو كونها موضوعاً للمنع التعبّدي الواقعيّ بناءً على القول به.

---

(١) راجع الجزء الأوّل: الصفحة ١٠٠ و ١٧٣ و ٢٨٥.



# الماء المشكوك

- قاعدة الطهارة وجهات البحث عنها.
- صور العلم الإجمالي بنجاسة الماء وإضافته وإباحته.

# فصل

الماء المشكوك نجاسته طاهر، إلّا مع العلم بنجاسته سابقاً [1].

---

**[ قاعدة الطهارة وجهات البحث عنها ]**

(١) وذلك لقاعدة الطهارة، ولاستصحابها فيما كانت حالته السابقة هي الطهارة، أو لقاعدة الطهارة وحدها في موارد توارد الحالتين.

ويحسن بهذا الصدد تنقيح قاعدة الطهارة، وتحقيق نكاتها، والمهمّ من شؤونها، وذلك في عدة جهات:

**الجهة الأُولى:** في مدرك القاعدة.

وتوضيحه: أنّ بالإمكان الاستدلال على قاعدة الطهارة ـ بوصفها أصلاً برأسها في قبال الاستصحاب وسائر الأُصول ـ بوجهين:

**الوجه الأوّل:** رواية عمّار «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك» [1].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

وهذه الفقرة جاءت في ذيل حديثٍ طويلٍ جاء في التهذيب، وقد نقله الشيخ بإسناده إلى محمد بن أحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن يحيى، عن أحمد ابن الحسن بن عليّ بن فضّال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمّار بن موسى الساباطي[١].

وسند الحديث تامّ لولا أحمد بن يحيىٰ المشترك بين الموثّق وغيره. نعم، جملة من فقرات الحديث وردت في موارد أُخرى من الكتب الأربعة بحذف أحمد ابن يحيىٰ. فالشيخ نقل ـ مثلاً ـ في الاستبصار[٢] جملةً من صدر الحديث بالسند التالي: أخبرني الحسين بن عبيدالله، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن محمد بن يعقوب، عن أحمد ابن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيىٰ، عن أحمد بن الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد... إلى آخره.

وكذلك نقل الكلينيّ في الكافي[٣] شبيهاً بما في الاستبصار: عن أحمد بن إدريس، ومحمد بن يحيىٰ، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن... إلى آخره.

ونقل الصدوق في الفقيه[٤] مرسلاً جزءاً من الصدر، وليس في جميع ما نقلوه الفقرة التي تضمّنت قاعدة الطهارة، فلا يكفي سقوط أحمد بن يحيىٰ في الكافي والاستبصار والفقيه لتصحيح سند القاعدة.

والتخلّص من هذه المشكلة يكون بأحد طريقين: إمّا بإثبات اشتباه الشيخ

---

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤، الحديث ٨٣٢.

(٢) الاستبصار ١: ٢٥، الحديث ٦٤.

(٣) الكافي ٣: ٩، الحديث ٥.

(٤) من لا يحضره الفقيه ١: ١٣، الحديث ١٨.

في التهذيب بذكره لأحمد بن يحيىٰ ولو بلحاظ تكرّر كلمة «أحمد» في السند الذي قد يوجب التشويش، وإمّا بإثبات وثاقة هذا الواسطة الذي انفرد التهذيب بذكره.

أمّا الطريق الأوّل فلمّا كان الاشتباه على خلاف الأصل فلابدّ من قرينةٍ لإثباته، وما قد يصلح أن يكون قرينةً عليه سقوط أحمد بن يحيىٰ في الاستبصار؛ لأنّ الحديث المذكور في الاستبصار هو نفس الحديث، غاية الأمر أنّه نقل جزءاً منه على أساس التقطيع في الروايات. ولا يحتمل العكس بأن يكون الاشتباه في نسخة الاستبصار؛ وذلك لأنّ الاستبصار ينقل بواسطة الكلينيّ، ونحن نرى أنّ الكافي مطابق مع الاستبصار في إسقاط أحمد بن يحيىٰ.

ولكنّ الإنصاف: أنّ هذه القرينة لا توجب الوثوق بزيادة أحمد بن يحيىٰ بنحوٍ يرفع اليد عن ظهور الأُصول العقلائية في عدم الاشتباه، خصوصاً بعد الالتفات إلىٰ نكتتين:

الأُولى: أنّ طريق الشيخ إلى محمد بن أحمد بن يحيىٰ في الاستبصار مختلف عن طريقه إليه في التهذيب، فالرواية لم تؤخذ من مصدرٍ واحدٍ في الموردين، ففي التهذيب[1] بدأ بمحمد بن أحمد بن يحيىٰ، وطرقه إليه في المشيخة وفي الفهرست[2] ليس فيها الكليني. وأمّا في الاستبصار فينقل الحديث عن الحسين ابن عبيد الله، عن عدّةٍ من أصحابنا، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد بن يحيىٰ.

الثانية: أنّ هناك اختلافاً في التعبير بين نسختي التهذيب والاستبصار

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠ (شرح مشيخة التهذيب): ٧١.

(٢) الفهرست: ٢٢١، الرقم ٦٢٢.

بلحاظ متن الرواية، ممّا يؤكد أنّ هذه مأخوذة بنحوٍ وتلك مأخوذة بنحوٍ آخر، لا أنّ هذا تكميل لذاك، وذاك تقطيع لهذا.

والذي يظهر بالمقارنة بين موارد الرواية في الكتب الأربعة: أنّ الصيغة التي وقع الكلينيّ في طريقها واحدة تقريباً، سواء بلحاظ ورودها في الكافي أو في الاستبصار أو التهذيب بطريقٍ مشتملٍ على الكليني[1]، بينما يختلف المنقول في الفقيه والمنقول في التهذيب بطريقٍ غير مشتملٍ على الكليني، فقد ذكر فيها ـ مثلاً ـ «الدجاج» بدلاً عن «الحَمَام»، بينما المذكور في الصيغة التي وقع فيها الكلينيّ «الحمام».

نعم، يمكن أن يبعد وجود «أحمد بن يحيىٰ» كوسيطٍ بين «محمد بن أحمد ابن يحيىٰ» و«أحمد بن الحسن»؛ بعدم معهودية مثل هذا الوسيط بينهما في سائر الروايات، وعدم وقوعه إلّا في شخص ذلك الموضع من كتاب التهذيب، ولكن سوف يأتي أنّ من المحتمل أن يكون الوسيط «محمد بن يحيىٰ»، لا «أحمد بن يحيىٰ»، و«محمد بن يحيىٰ» من مشايخ «محمد بن أحمد بن يحيىٰ»، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا الطريق الثاني لتوثيق سند الرواية فهو توثيق الواسطة المذكورة في سند التهذيب المتقدّم، وذلك بأن يقال: إنّ «أحمد بن يحيىٰ» مردّد بين ثلاثةٍ بعد تجاوز من يروي عنه الصدوق مباشرةً باسم «أحمد بن يحيىٰ»؛ لوضوح عدم إرادته في المقام، وهم: «أحمد بن يحيىٰ بن غلمان العيّاشي»، و«أحمد بن يحيىٰ المقري»، و«أحمد بن يحيىٰ بن حكيم الأوْلَدي».

والأوّل لا يناسب أن يكون هو الواسطة في السند؛ لتأخّر طبقته. كما أنّ

---

(١) كما في تهذيب الأحكام ١: ٢٢٨، الحديث ٦٦٠.

الثاني لا يناسب فيه ذلك؛ لتقدّم طبقته، وكونه ممّن يروي عنه أصحاب الإمام الكاظم ، فيستبعد نقله عن «أحمد بن الحسن» الذي هو من أصحاب الإمام الهادي فيتعيّن الثالث، وهو ثقة، وبذلك يتمّ سند الرواية.

هذا، ولكن قد وقع في بعض نسخ التهذيب «محمد بن يحيىٰ» بدلاً عن «أحمد ابن يحيىٰ»، كما في جامع الأحاديث[1]، وهو شخص غير ثابت التوثيق؛ لأنّ من الواضح أنّه ليس هو «محمد بن يحيىٰ» شيخ الكليني، فقد وقع «محمد بن يحيىٰ» هذا في طريق الشيخ إلى روايات «محمد بن أحمد بن يحيىٰ»، فليس هو «محمد بن يحيىٰ» الواقع بعد «محمد بن أحمد بن يحيىٰ».

ويمكن أن يكون «محمد بن يحيىٰ» الواقع في هذه المرتبة من السند هو «محمد بن يحيىٰ المعاذيّ» المعدود في الذين استثناهم ابن الوليد من روايات «محمد بن أحمد بن يحيىٰ الأشعري»، وهذا الاستثناء إن دلّ على التضعيف فهو، وإلّا فالرجل غير ثابت الوثاقة إلّا بلحاظ وروده في أسانيد كامل الزيارات[2]، بناءً على التوثيق العامّ لرجال هذه الأسانيد. غير أنّ هذا التوثيق العامّ لا نقول به. وعليه فلا يمكن التعويل على رواية الرجل، وما دام من المحتمل أن يكون الوسيط «محمد بن يحيىٰ» لا «أحمد بن يحيىٰ» فلا يمكن الاعتماد على الرواية، بل يمكن استبعاد كون الوسيط «أحمد بن يحيىٰ»، إذ لم يعهد ذلك في سائر روايات «محمد بن أحمد بن يحيىٰ».

أللهمّ إلّا أن يقال في محاولةٍ لتصحيح سند الرواية: إنّ التهافت في نسخ التهذيب وتذبذبها بين «محمد بن يحيىٰ» و«أحمد بن يحيىٰ» يوجب زوال

---

(١) جامع أحاديث الشيعة ٢: ١٢٧، الحديث ١٥٩٤، وفيه: «أحمد (محمّد ـ خ) بن يحيى».

(٢) اُنظر كامل الزيارات: ٧٠ و ٧٤ و ٢٣٠ و ٣٠٩ و ٤٣٤ و....

الاطمئنان الشخصيّ بكلٍّ منهما، وحيث إنّ المعيار في الاعتماد على النسخ المعروفة بتفاصيلها إنّما هو الاطمئنان بعدم تعهّد الكذب من الناسخ المنضمّ إلى أصالة عدم الاشتباه فسوف يزول بالتهافت المذكور معيار حجّية كلٍّ من النسختين، وهو الاطمئنان الوجداني، ومعه تبقى النسخة التي نقلها صاحب الوسائل والتي اشتملت على «أحمد بن يحيىٰ» على الحجّية؛ لأنّ له طريقاً تعبّدياً إلى النسخة، ولم ينكشف خلافه.

والحاصل: أنّ ما هو واصل من نسخ التهذيب عن غير طريق الشيخ الحرّ وأمثاله إنّما يكون حجّةً في إثبات التفاصيل بملاك الاطمئنان الوجداني، ومع زواله بالتهافت يزول ملاك الحجّية، بخلاف النسخة الواصلة عن طريق الشيخ الحرّ فإنّها حجّة على أساس طريقٍ تعبّديٍّ معتبرٍ، فيعوَّل عليه مالم ينكشف خلافه، فتدبّر جيّداً.

الوجه الثاني: تصيّد القاعدة واستظهارها من الموارد المتفرّقة، بدعوى: أنّ المستظهر منها أنّ الشكّ بنفسه ليس ملزماً في باب النجاسة شرعاً، وأنّ احتمال الطهارة يكفي في إثباتها.

والروايات المتفرّقة التي تدلّ على ذلك عديدة، نذكر جملةً منها:

فمن تلك الروايات: رواية حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، عن عليٍّ قال: ما اُبالي أبولٌ أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[1].

ورواية عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى قال: سألته عن الفارة والدجاجة والحمام وأشباهها تطأ العذرة ثمّ تطأ الثوب أيغسل؟ قال: «إن كان استبان من أثره شيء فاغسله، وإلّا فلا بأس»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٣.

ورواية عمّار الساباطيّ أنّه سأل أبا عبد الله عن رجلٍ يجد في إنائه فارةً وقد توضّأ من ذلك الإناء مراراً، أو اغتسل منه، أو غسل ثيابه، وقد كانت الفارة متسلّخة؟ فجاء في ذيل الجواب: أنّه «إن كان إنّما رآها بعد مافرغ من ذلك فلا يمّس من ذلك الماء شيئاً، وليس عليه شيء؛ لأنّه لا يعلم متى سقطت فيه». ثمّ قال: «لعلّه أن يكون إنّما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها»[1].

ورواية حنان بن سدير، قال: سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله فقال: إنّي ربَّما بِلتُ فلا أقدر على الماء، ويشتدّ ذلك عليّ، فقال: «إذا بُلتَ وتمسّحت فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل: هذا من ذاك»[2].

وهذه الرواية إن حملناها على ما قبل الاستبراء فكأنّ المقصود التخلّص من محذور انتقاض الوضوء بالبلل المشتبه، ومحذور النجاسة وإن حملناها على ما بعد الاستبراء فالمقصود التخلّص من محذور النجاسة، والمقصود من مسح ذكره بريقه هو مسح مكانٍ آخر غير ما لاقى البول.

وهذه الروايات وإن كانت واردةً في موارد خاصّةٍ ولكنّ المنساق من لسانها إلغاء خصوصية المورد، وأنّ مجرّد إبداء الشكّ في النجاسة كافٍ للتأمين عنها. فالإمام حينما يبدي أنّه لا يبالي إذا لم يكن يعلم، أو ينفي البأس مع عدم الاستبانة، أو يبرز الشكّ في تقدّم وقوع الفارة لإثبات طهارة الشخص، أو يعلّم طريقةً لإيجاد الشكّ في النجاسة تخلصاً من لزوم الغسل يفهم العرف من كل ذلك أنّ الميزان في التأمين مجرّد عدم العلم بالنجاسة، دون نظرٍ إلى خصوصيات الموارد، وهو المعنى المطلوب من قاعدة الطهارة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٨٤، الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٧.

وتفصيل ذلك: أنّ استفادة قاعدة الطهارة بمعناها المقصود من تلك الروايات المتفرّقة تتوقّف:

أوّلاً: على إلغاء خصوصية المورد من كونه ثوباً، أو كون النجاسة المحتملة بولاً، ونحو ذلك من الخصوصيات.

وثانياً: على إلغاء دخل الحالة السابقة، وكون الطهارة مفروضةً سابقاً في الحكم، إذ لو لم يحصل الإلغاء الأوّل لَلَزم الاقتصار على مورد الروايات، ولا يتعدّى إلى كلّ مايشكّ في طروّ النجاسة عليه. ولو لم يحصل الإلغاء الثاني لَلَزم احتمال رجوع الحكم بالطهارة إلى قاعدة الاستصحاب بدلاً عن قاعدة الطهارة نفسها.

أمّا الإلغاء الأوّل فيساعد عليه الارتكاز العرفي؛ لأنّ دخل خصوصيات ما يحتمل تنجّسه، أو ما يحتمل تنجيسه على خلاف الارتكاز، فينعقد للروايات ـ بضمّ هذه القرينة اللبّية ـ إطلاق من هذه الناحية.

وأمّا الإلغاء الثاني فقد يستشكل فيه بتقريب: أنّ الروايات المتفرّقة كلّها واردة في موردٍ من المعلوم فيه أنّ الحالة السابقة هي الطهارة، وبذلك يحتمل كون الحالة السابقة دخيلةً في الحكم بالطهارة، وهذا يعني احتمال رجوع الحكم بالطهارة فيها إلى الاستصحاب دون قاعدة الطهارة. ولكن إذا استظهرنا من مثل قوله: إذا لم أكن أعلم التعليل، رجع إلى الحكم بالطهارة معلّلاً بعدم العلم، ومثل هذا اللسان التعليليّ ظاهر في أنّ عدم العلم هو تمام العلّة للحكم بالطهارة، دون مدخليةٍ للحالة السابقة وإن كانت ثابتةً في مورد الروايات. وإن لم نحمل أمثال القول المذكور على التعليل وافترضناه مجرّد اشتراطٍ فقد يقوى حينئذٍ الاستشكال المذكور، بدعوى: أنّ الشرطية إنّما يستفاد منها كون الشرط علّةً تامّة، دون دخل شيءٍ آخر معه باعتبار إطلاقها لفرض فقد ذلك الشيء الآخر، ولا يمكن في المقام

التمسّك بمثل ذلك لنفي دخل الحالة السابقة؛ لأنّ مورد الرواية يستبطن عادةً انحفاظ الحالة السابقة وكونها هي الطهارة، فلا إطلاق لفرض فقد الحالة السابقة ليستفاد من ذلك العلّية التامّة للشرط، أي لعدم العلم.

أللهمّ إلّا أن يقال: إنّ انحفاظ الحالة السابقة وكونها هي الطهارة في مورد الروايات المتفرقة لا ينافي إمكان استظهار العلّية التامّة للشرط؛ باعتبار إناطة المولى للحكم في مقام البيان به دون ذكر شيءٍ آخر معه، وهذا يعني: أنّ استفادة عدم دخل شيءٍ آخر مع الشرط في إيجاد الجزاء لا تتوقّف على انعقاد إطلاقٍ للشرطية لفرض فقد ذلك الشيء الآخر ليقال بعدم مثل هذا الإطلاق في المقام. بل إنّ نفس إناطة الحكم في الشرطية بشرطٍ وعدم تقييد الشرط بشيءٍ آخر بالواو يدل على عدم دخل الشيء الآخر؛ لأصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، وعليه فيستفاد من الروايات المذكورة أنّ عدم العلم بنفسه تمام الموضوع للحكم، دون دخلٍ لفرض الطهارة وتعيّنها كحالةٍ سابقةٍ في ذلك.

نعم، لا يمكن أن تضاف إلى الروايات المذكورة مثل رواية معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عن الثياب السابرية يعملها المجوس وهم أخباث، وهم يشربون الخمر، ونساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأُصلّي فيها؟ قال: «نعم»[1].

ورواية عبد الله بن سنان: في الثوب الذي استعاره الذمّيّ وهو يشرب الخمر ويأكل الخنزير؟ «صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه، فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه»[2].

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٨، الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أمّا الرواية الأُولى فلأنّه لم يذكر فيها كون الشكّ نكتةً للحكم، وإنّما حكم الإمام بجواز الصلاة في تلك الثياب، وهذا الحكم مجمل قابل للانطباق على نكتة الاستصحاب، كما يكون قابلاً للانطباق على نكتة قاعدة الطهارة؛ لأنّ المورد واجد لكلتا النكتتين.

وأمّا الرواية الثانية فلأنّه قد يُدَّعى ظهورها في الاستصحاب باعتبار أخذ الحالة السابقة في موضوع الحكم.

ومثلها أيضاً مرسلة محمد بن إسماعيل: «في طين المطر أنهّ لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثة أيّامٍ إلّا أن يعلم أنّه قد نجّسه شيء بعد المطر»[1]. فإنّ لحاظ الحالة السابقة موجود في هذه الرواية، ولا يعلم أنّ الحكم بالطهارة لذلك، أو بقطع النظر عن الحالة السابقة. والمقصود في المقام من قاعدة الطهارة: إثبات كون الشكّ في نفسه ملاكاً للتأمين من ناحية النجاسة شرعاً، بدون احتياجٍ إلى ملاحظة الحالة السابقة.

الجهة الثانية: في أنّ قاعدة الطهارة هل تختصّ بما إذا كان الشكّ في النجاسة بنحو الشبهة الموضوعية، أو تشمل موارد الشبهة الحكمية؟

وتحقيق ذلك: أنّ مدرك القاعدة إذا كان منحصراً بالوجه الثاني فلا بدّ من الالتزام باختصاصها في موارد الشبهة الموضوعية؛ لأنّ الروايات المتفرّقة جميعاً إنّما وردت في الشبهات الموضوعية، وإلغاء الخصوصية لا يقتضي التعدّي إلى الشبهة الحكمية؛ لعدم وجود ارتكازٍ يقضي بعدم الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية. فغاية ما يتحصّل من تلك الروايات: أنّ الشكّ في الموضوع كافٍ للتأمين، وأمّا الشكّ في الحكم الكلّيّ فلا دليل على مؤمِّنيّته من ناحية

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٤٧، الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

تلك الروايات.

وأمّا إذا تمّ المدرك الأوّل للقاعدة ـ وهو العموم في رواية عمّار ـ فلا بأس بشمول قوله: «كلّ شيءٍ نظيف» لموارد الشبهة الحكمية والموضوعية.

ودعوى: أنّ العموم إمّا أن يكون بلحاظ الأنواع كعرق الإبل الجلّالة والمسكر ونحو ذلك، أو بلحاظ الأفراد كهذا الفرد من العرق أو هذا الفرد من الشراب، ولا يصحّ أن يكون بلحاظ الأنواع والأفراد معاً؛ لعدم التقابل بينها، مع ظهور العموم في تقابل مفردات العامّ، فإن كان بلحاظ الأنواع اختصّ بالشبهة الحكمية، وإن كان بلحاظ الأفراد اختصّ بالشبهة الموضوعية مدفوعة: بإمكان اختيار كون العموم بلحاظ الأفراد، كما هو الطبع الأوّليّ للعمومات، ما لم تقم قرينة على لحاظ الأنواع، فكلّ فردٍ لا يعلم بقذارته نظيف. ومن المعلوم أنّ الفرد قد لا يكون معلوم القذارة؛ للشكّ في انطباق الموضوع عليه، وقد لا يكون معلوم القذارة؛ للشكّ في جعل الكبرى، وهذا يعني جريان القاعدة في موارد الشبهة الحكمية والموضوعية معاً.

الجهة الثالثة: أنّ القاعدة هل تشمل موارد الشكّ في النجاسة الذاتية، أو تختصّ بموارد النجاسة العَرَضية؟ وهذا تفصيل في عرض التفصيل السابق؛ لأنّ كلّاً من النجاسة الذاتية والعَرَضية يتصوّر فيها الشبهة الحكمية تارةً، والشبهة الموضوعية اُخرى.

والصحيح: أنّه إذا تمّ المدرك الأوّل للقاعدة ـ وهو العموم في رواية عمّار[1] ـ صحّ التمسّك به لإجراء القاعدة في موارد الشكّ في النجاسة الذاتية أيضاً، سواء كان الشكّ بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا شكّ في نجاسة الحيوان الجلّال، أو بنحو

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الشبهة الموضوعية، كما إذا شكّ في كون حيوانٍ جلّالاً مع معلومية نجاسة الجلّال مثلاً. وأمّا مع انحصار المدرك في الوجه الثاني فيشكل إجراء القاعدة في موارد الشكّ في النجاسة الذاتية؛ لأنّ مورد الروايات المتفرّقة هو الشكّ في النجاسة العَرَضية، ولا يساعد الارتكاز على إلغاء الفرق بين النجاستين؛ لأنّ أشدِّيّة النجاسة الذاتية توجب احتمال الفرق في المقام.

ودعوى: أنّ مثل قوله: لا أُبالي أَبَوْلٌ أصابني أم ماء إذا كنت لا أعلم يدلّ على أنّ مناط عدم المبالاة هو عدم العلم بالنجاسة، وهذا المناط محفوظ في مورد الشكّ في النجاسة الذاتية أيضاً مدّفوعة: بأنّ متعلّق «لا أعلم» هو ما فرض عدم المبالاة به قبل ذلك، وهو: أنّه أصابه البول أو الماء، فكأنّه يقول: «أنا طاهر ما دمت لا أعلم أنّ ما لاقاني بول أو ماء» فعدم العلم ببولية المائع جعل مناطاً لطهارة بدن الإنسان الذي أصابه ذلك المائع، ولا يمكن أن يستفاد من ذلك أنّ عدم العلم ببولية المائع يكون مناطاً للحكم بطهارة نفس ذلك المائع أيضاً.

الجهة الرابعة: في تقسيمٍ ثالث، وهو: أنّ الشكّ تارةً يكون شكّاً في النجاسة من أول الأمر، وأُخرى يكون شكّاً في طروّ النجاسة، فيقع الكلام في أنّ القاعدة هل تشمل كلا القسمين، أو تختصّ بموارد الشكّ في طروّ النجاسة؟ وهذا التقسيم في عرض التقسيمين السابقين.

فقد يكون الشكّ في النجاسة الذاتية وتكون النجاسة المشكوكة طارئة، سواء كانت الشبهة حكميةً ـ كما إذا شكّ في نجاسة بدن الجلّال ـ أو موضوعيةً، كما إذا شكّ في كونه جلّالاً بعد فرض نجاسة الجلّال.

وقد يكون الشكّ في النجاسة الذاتية وتكون النجاسة المشكوكة من أوّل الأمر، سواء كانت الشبهة حكميةً ـ كما إذا شكّ في نجاسة عرق الإبل الجلّالة ـ أو موضوعيةً، كما إذا شكّ في كون هذا العرق منها.

وقد يكون الشكّ في النجاسة العَرَضية وتكون النجاسة المشكوكة طارئة، سواء كانت الشبهة حكميةً ـ كما إذا شكّ في الانفعال بملاقاة المتنجّس ـ أو موضوعيةً، كما إذا شكّ في ملاقاة الشيء لعين النجس.

وقد يكون الشكّ في النجاسة العَرَضية وتكون النجاسة المشكوكة من أوّل الأمر، سواء كانت الشبهة حكميةً ـ كما إذا استحال الخمر إلى مائعٍ آخر مباينٍ للخمر في الصورة النوعية العرفية وشكّ في انفعاله بملاقاة ظرف الخمر ـ أو موضوعية، كما إذا علم في الفرض المذكور بأنّ ملاقاة الظرف توجب الانفعال، وفرضنا أنّ الخمر قد استحال إلى شيءٍ نراه الآن جامداً وشككنا في أنّه هل استحال رأساً إلى شيءٍ جامدٍ، أو استحال إلى شيءٍ مائعٍ فتنجّس كلّه بالملاقاة ثمّ أصبح جامداً ؟

وينبغي أن يعلم : أنّ دعوى عدم شمول قاعدة الطهارة لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر واختصاصها بموارد الشكّ في حدوثها لا يعني اعتبار الحالة السابقة المساوق لإرجاع مفاد الروايات إلى الاستصحاب؛ لأنّ الشكّ في الحدوث قد يكون محفوظاً مع عدم تعيّن الحالة السابقة وعدم جريان الاستصحاب، كما هي الحالة في موارد توارد الحالتين، فالمغايرة بين مفاد الروايات والاستصحاب محفوظ في هذه الجهة على كلّ حال.

وتحقيق الحال في هذه الجهة : أنّ مدرك القاعدة إن كان هو العموم في رواية عمّار فقد يتوهّم شمول العموم فيها لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر ؛ لأنّ موضوع العامّ فيها عدم العلم بالقذارة وهو محفوظ على كلّ حال.

ولكنّ التحقيق : أنّ الحكم بالنظافة في العامّ مغيّىً بقوله : «حتّى تعلم أنّه قذر»، وكلمة «قذر» قد تكون بكسر الذال فتكون بمعنى الوصف، أو بضمّه. وعلى الثاني يجوز أن يكون وصفاً، ويجوز أن يكون فعلاً، بمعنى تقذّره، فعلى

الأوَّلَين تشمل الرواية بإطلاقها صورة الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر، وعلى الأخير لا تشمل ذلك؛ لأنّ الفعل ظاهر في الحدوث. وبما أنّ كلّ هذه الأُمور محتمل تصبح الرواية ممّا يحتمل فيها قرينية المتّصل فتكون مجملة.

نعم، لو ادّعي ارتكازية عدم الفرق بين الشكّ في طروّ النجاسة والشكّ في النجاسة من أوّل الأمر ثبت الحكم مطلقاً، ولكنّ احتمال الفرق وكون طهارة الشيء حدوثاً نكتةً دخيلةً في ملاك جعل قاعدة الطهارة ليس على خلاف الارتكاز.

وأمّا إذا كان مدرك القاعدة هو الوجه الثاني ـ أي الروايات المتفرّقة ـ فقد يقال: إنّ الحال حينئذٍ أسوأ؛ لعدم وجود العموم أو الإطلاق فيها؛ لورودها جميعاً في موارد الشكّ في حدوث النجاسة، ولا يمكن التعدّي من ذلك إلى مورد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر إلّا مع قيام الارتكاز على عدم الفرق، ولا ارتكاز كذلك، فلا بدّ من التفصيل.

وغاية ما يمكن أن يُقَرَّب به إطلاق القاعدة على هذا الوجه التمسّك بمثل قوله: «إذا لم أعلم» في قوله: «ما أُبالي أبَوْل أصابني أو ماء إذا لم أعلم». وهذا التمسّك يتوقّف على دعوى: أنّ متعلّق العلم المنفيّ في قوله: إذا لم أكن أعلم لما لم يذكر صريحاً، ولم يُعيّن أنّه أصل النجاسة والإصابة أو حدوثها، فلا بدّ من تعيينه بالاستظهار، فيستظهر أنّ المتعلّق هو أصل النجاسة، لا حدوثها بعنوانه، فيتحصّل من ذلك: أنّ مناط الحكم هو عدم العلم بالنجاسة، لا عدم العلم بحدوثها، فيشمل موارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر، وعهدة هذا الاستظهار على مدَّعيه.

ثمّ إنّه بناءً على شمول القاعدة لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر قد توقع المعارضة بينها وبين ظهور دليل استصحاب الطهارة في رواية عبد الله

ابن سنان في مدخليّة الحالة السابقة في الحكم بالطهارة لاحقاً، وعدم كفاية مجرّد الشكّ، وهذا الظهور يعارض إطلاق القاعدة أو يقيّدها.

وقد يجاب: بأنّه لا معارضة بين الدليلين، فإنّ مفاد دليل الاستصحاب دخل لحاظ الحالة السابقة في الحكم الاستصحابي، ولا ينافي ذلك عدم دخله في قاعدةٍ اُخرى غير الاستصحاب كقاعدة الطهارة.

وفيه: أنّ لحاظ الحالة السابقة اُخذ في رواية عبد الله بن سنان ـ الدالّة على استصحاب الطهارة ـ جزء العلّة لجواز الصلاة في الثوب الذي استعاره الذمّي، حيث علّل الجواز بمجموع أمرين، وهما: أنّ الثوب كان طاهراً حين الإعارة، ولا يقين بتنجيس الذمّيّ له، وظاهر التعليل بذلك دخل مجموع جزءَي العلّة في الحكم بجواز الصلاة، مع أنّه لو جرت قاعدة الطهارة بمجرّد الشكّ لم يكن للجزء الأوّل من العلّة دخل في الحكم بجواز الصلاة.

وكذلك الحال في صحيحة زرارة الواردة في الشكّ في طهارة الثوب، حيث يقول: «لا تعيد الصلاة؛ لأنّك كنت على يقينٍ فشككت»[1]، فلو كانت أصالة الطهارة تجري بدون لحاظ الحالة السابقة لمَا كان لأخذ اليقين السابق أيّ دخلٍ في عدم الإعادة، مع أنّ ظاهر تعليل حكم بعلّةٍ مركّبةٍ من جزءين دخل كلٍّ منهما ضمناً فيه.

وقد يدفع هذا الاعتراض بوجوه:

الأوّل: أنّ الحكم المعلّل بالعلّة المركّبة هو الحكم الاستصحابيّ بجواز الصلاة، أو الحكم الاستصحابيّ بعدم وجوب الإعادة، وهو لا ينافي عدم دخل جزء هذه العلّة المركّبة في حكمٍ آخر مماثلٍ وهو الحكم المتحصّل من قاعدة

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الطهارة.

ويرد عليه: أنّ المعلّل في لسان الدليل هو أصل جواز الصلاة، أو عدم وجوب الإعادة، لا فرد خاصّ من أفراد الحكم بالجواز أو الحكم بالعدم، واستصحابية الحكم المعلّل إنّما فهمت بلحاظ نفس التعليل.

الثاني: أن الاستصحاب في مورد جريانه حاكم على قاعدة الطهارة، ففي مورد جريان الاستصحاب وتمامية أركانه يكون الحكم منحصراً بالحكم الاستصحابيّ، والحالة السابقة دخيلة فيه.

ويرد عليه مع قطع النظر عمّا يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ من منع حكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها: أنّ ظاهر الدليل كون المعلّل طبيعيّ الحكم، لا فرداً منه، فلابدّ أن يكون لطبيعيّ الحكم توقّف على كلا جزءي العلّة ولو في الجملة.

وإن شئت قلت: إنّ التعليل وإن لم يدلّ على المفهوم على حدّ دلالة أداة الشرط ـ بحيث يقتضي الانتفاء المطلق عند انتفاء العلّة؛ لعدم دلالته على انحصارية العلّة ـ ولكنّه يدلّ على المفهوم في الجملة، بمعنى انتفاء الحكم عند انتفاء العلّة ولو في الجملة وفي بعض الفروض، فإذا قيل: «أكرم زيداً لأنّه عالم» دلّ على أنّه ليس ممَّن يجب إكرامه على كلّ حال، وإن كان قد يجب إكرامه على تقدير العدالة أيضاً.

وعليه يدلّ التعليل بالحالة السابقة والشكّ الفعليّ معاً على أنّ الشكّ الفعليّ لا يكفي وحده للجواز على كلّ حال، وإلّا كان ضمّ الجزء الآخر إليه لغواً.

الثالث: أنّ المعلّل هو التعبّد بالواقع، أي جواز الصلاة الواقعيّ في الثوب تعبّداً، أو عدم وجوب الإعادة الواقعيّ تعبّداً. ومن المعلوم أنّ الإثبات التعبّدي للواقع يتوقّف على لحاظ الحالة السابقة؛ لأنّ الاستصحاب وحده هو الأصل

المحرز الناظر إلى إثبات الواقع دون قاعدة الطهارة.

ويرد عليه ـ مضافاً إلى الإشكال في فرض ذاك محرزاً دون هذه، على ما يأتي إن شاء الله تعالى ـ: أنّ المعلّل في لسان الدليل إنّما هو جواز الصلاة في الثوب، وهو أعمّ من الإثبات التعبّدي للواقع والوظيفة العملية، فلابدّ من تصوير دخل لحاظ الحالة السابقة في الجامع، وهذا لا يكون مع شمول القاعدة لموارد انتفاء الحالة السابقة.

الرابع: يتوقّف على توضيح مقدّمة، وهي: أنّ مفهوم التعليل يختلف عن مفهوم الشرط وإن كان ثابتاً في الجملة.

وبيان ذلك: أنّ مفهوم الشرط يقتضي الانتفاء المطلق للجزاء في جميع حالات فقدان الشرط؛ لأنّ المعلّق على الشرط في الشرطيّة سنخ الحكم، لا شخصه، ومقتضى التعليق انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط، وهو خلف ثبوت أيّ فردٍ من طبيعيّ حكم الجزاء في بعض حالات فقدان الشرط. وأمّا التعليل فهو وإن كان له مفهوم في الجملة غير أنّه لا يقتضي بمفهومه انتفاء الحكم المعلّل في سائر موارد فقدان العلّة، كما كان التعليق في الشرطية يقتضي ذلك؛ لأنّ الانتفاء بهذا النحو من شؤون العلّية الانحصارية، والانحصارية لا تستفاد من مجرّد التعليل، بخلاف التعليق على الشرط فإنّه يستفاد منه الانحصار، فلا يكون تعليل حكمٍ بعلّةٍ نافياً لوجود علّةٍ اُخرى.

نعم، يدلّ التعليل على عدم ثبوت الحكم المعلّل في جميع موارد فقدان العلّة، أي على نفي الموجبة الكلّيّة للحكم المعلّل. فقولنا: «أكرم زيداً لأنّه عالم» يلائم مع وجوب الإكرام في بعض حالات عدم العلم أيضاً، ولكنّه يدلّ على أنّ وجوب الإكرام ليس ثابتاً في جميع حالات عدم العلم، وإلّا لكان التعليل بالعلم لغواً عرفاً، فالصيانة العرفية للتعليل عن اللغوية بنفسها تكون دليلاً على المفهوم

بهذا المقدار.

وهكذايكون للتعليل دلالتان :

إحداهما : الدلالة على دخل العلّة وجوداً في شخص الحكم المعلّل.

والاُخرى :الدلالة على دخل العلّة عدماً في سنخ الحكم المعلّل، بمعنى أنّ بعض صور انتفاء العلّة على الأقلّ لا يكون سنخ الحكم المعلّل ثابتاً فيها.

وعلى هذا الضوء يكون تعليل الحكم بالطهارة بالحالة السابقة في مثل رواية عبد الله بن سنان دالّاً على دخلها في شخص الحكم المجعول في تلك الروايات، وبذلك يثبت أنّ الحكم المجعول فيها هو الاستصحاب، وعلى أنّ سنخ ذلك الحكم غير ثابتٍ في جميع الموارد التي لا تكون الطهارة فيها حالةً سابقةً بنحو سلب العموم، لا عموم السلب. ومن الواضح أنّه في مقابل فرض الطهارة حالة سابقة فرضان : أحدهما : فرض النجاسة حالةً سابقة. والآخر : فرض عدم الحالة السابقة رأساً.

ويكفي لإعطاء التعليل حقّه من المفهوم بنحوٍ يصدق سلب العموم أن لا يكون الحكم بالطهارة ثابتاً في الفرض الأوّل من هذين الفرضين، فهو نظير ما إذا قيل : «أكرم زيداً لأنّه عالم» وفرضنا قيام دليلٍ على أنّه يجب إكرامه إذا كان عادلاً أيضاً، فإنّه يكفي لإعطاء التعليل حقّه من المفهوم أن يكون وجوب الإكرام منفيّاً ولو في بعض حالات عدم العلم، وهي حالة عدم العلم مع الفسق، فكذلك في المقام.

فإن قيل : فرق بين محلّ الكلام والمثال، وهو : أنّ فرض علّةٍ اُخرىٰ لسنخ الحكم المعلّل لا ينافي التعليل إذا كانت في عرض العلّة المذكورة في دليل الحكم المعلّل، كالعدالة مع العلم.

وأمّا إذا كانت العلّة الاُخرى المفروضة جامعاً أوسع من العلّة المذكورة في

دليل الحكم المعلّل فافتراض مثل هذه العلّة يساوق عرفاً إلغاء العلّة المذكورة في دليل الحكم المعلّل، كما هو الحال في المقام، فإنّ العلة التي تفترضها قاعدة الطهارة لسنخ الحكم المعلّل هي الشكّ غير المسبوق بالنجاسة كحالةٍ سابقة، وهذه العلّة نسبتها إلى العلّة المذكورة في رواية عبد الله بن سنان ـ وهي الشكّ المسبوق بالطهارة كحالةٍ سابقةٍ ـ نسبة الجامع الأعمّ إلى أمرٍ أخصّ منه.

والحاصل: أنّ ظاهر التعليل عرفاً نفي علّية ما هو أوسع لسنخ الحكم، لا نفي علّية علّةٍ اُخرى في عرض العلّة المذكورة، وبذلك تتمّ المعارضة.

قلنا: إنّما يستفاد من التعليل بعلّة عدم علّية جامع أوسع إذا ورد في موردٍ يمكن فيه انفكاك الجامع عن تلك العلّة عادةً، فإذا قيل مثلاً: «أكرم زيداً لأنّه عالم عادل» دلّ بمفهوم التعليل فيه على أنّ العلم مع عدم الكفر بمجرّده ليس علّةً لسنخ الحكم بوجوب الإكرام، إذ لو كان علّةً لذلك مع كونه أوسع صدقاً من العلّة المصرّح بها لكان العدول من التعليل به إلى التعليل بالأخصّ لغواً عرفاً.

وأمّا في المقام فالشكّ في النجاسة المقيّد بكون الطهارة هي الحالة السابقة وإن كان أخصَّ مطلقاً من الشكّ غير المقيّد بكون النجاسة هي الحالة السابقة ولكن مع هذا قد يدَّعىٰ صحة العدول عرفاً في رواية عبد الله بن سنان من التعليل بالأعمّ إلى التعليل بالأخصّ؛ لأنّ موردها هو الثوب. ومن الواضح أنّ انتفاء الحالة السابقة فيه رأساً فرض غير عادي، وإنّما هو مردّد عادةً بين أن تكون له حالة سابقة هي الطهارة، وأن تكون له حالة سابقة هي النجاسة، وهذا يعني أنّ عدم كون النجاسة حالةً سابقةً مساوق عادةً لكون الطهارة حالةً سابقة بلحاظ مورد الروايات، وبذلك يكون التعليل بالأخصّ مستساغاً عرفاً وإن كان الأعمّ علّةً في نفسه أيضاً.

الجهة الخامسة: أنّ قاعدة الطهارة ـ بعد البناء على عدم تقوّمها بلحاظ

الحالة السابقة، وعدم رجوعها إلى الاستصحاب ـ يقع الكلام في شمولها لموارد العلم بالنجاسة سابقاً. والمقصود من الشمول هذا: شمول دليل القاعدة في نفسه بقطع النظر عن حكومة دليل الاستصحاب، فإنّ المعروف أنّ إطلاق القاعدة في نفسه تامّ، وإنّما يرفع اليد عنه بلحاظ حكومة دليل استصحاب النجاسة على دليلها، غير أنّ بالإمكان أن يدّعىٰ قصور دليلها في نفسه عن الشمول لموارد العلم بالنجاسة سابقاً؛ وذلك لأنّ مدرك القاعدة: إن كان هو العموم في موثّقة عمّار[1] فالإطلاق فيه لتلك الموارد غير محرز؛ لأنّ كلمة «قذر» لو كانت بالمعنى الوصفيّ فالإطلاق لا بأس به. وأمّا إذا كانت فعلاً بضمِّ الذال، فلا إطلاق لموارد الشكّ في بقاء النجاسة؛ لأنّ الفعل يستبطن الحدوث. فكأنّه قال: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم بحدوث النجاسة»، والمفروض في موارد الشكّ في بقاء النجاسة تحقّق العلم بحدوث النجاسة، ومع تحقّق الغاية لا إطلاق في المغيّىٰ.

وإن كان مدرك القاعدة الروايات المتفرّقة فلا إطلاق فيها أيضاً؛ لأنّ المقصود من مثل قوله: «إذا لم أعلم» عدم العلم بإصابة البول، لا عدم العلم ببقاء نجاسة البول وارتفاعه، فليس فيها ما يشمل موارد الشكّ في البقاء، والتعدّي بدون مساعدة الارتكاز غير ممكن.

ويمكن تصوير الثمرة بين ما ذهبنا إليه من قصور دليل القاعدة في نفسه عن الشمول لموارد العلم ببقاء النجاسة، وما ذهب إليه المشهور من عدم الشمول لحكومة دليل الاستصحاب فيما إذا فرض سقوط استصحاب النجاسة للمعارضة مع استصحابٍ آخر مثلاً، فإنّه على المشهور يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة، ولا يمكن ذلك على المختار.

---

(١) المتقدّمة في الصفحة ٢١٥.

ويتحقّق ذلك على بعض المباني، ومثال ذلك: أن يقال بأنّ استصحاب النجاسة في الشبهة الحكمية ساقط بالمعارضة، فإنّه إذا قيل بذلك وشكّ في أنّ الغسل الواحد مطهِّر أوْ لا أمكن الرجوع ـ بعد تعذّر استصحاب النجاسة ـ إلى قاعدة الطهارة على المشهور، ولا يمكن ذلك على المختار.

ومثال آخر: إذا قيل بأنّ استصحابَي النجاسة يسقطان بالمعارضة عند العلم الإجماليّ بالطهارة رغم عدم استلزامهما لمخالفةٍ عمليةٍ ـ كما اختاره المحقّق النائينيّ[1] ـ وفرضنا العلم بنجاسة إناءين، والعلم بارتفاعها عن أحدهما مع احتمال ارتفاعها عنهما معاً فإنّ استصحابَي النجاسة يتعارضان على هذا المبنى، ويتحدّد الرجوع بعد ذلك إلى قاعدة الطهارة إثباتاً ونفياً حسب المختار في هذه الجهة.

الجهة السادسة: في جريان القاعدة عند توارد الحالتين، ففي توارد الحالتين لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب: إمّا لقصور دليله في نفسه، أو للتعارض، فيقع الكلام في جريان قاعدة الطهارة، ولا بدّ لمعرفة ذلك من الرجوع إلى مدركَيها.

فاذا بنينا على المدرك الأوّل ـ أي العموم في رواية عمّار ـ فقد يقال: على ضوء ما نبّهنا عليه من الإجمال في كلمة «قذر»: إنّ هذه القاعدة لا تشمل محلّ الكلام؛ لاحتمال كون كلمة «قذر» فعلاً، والفعل يفيد معنى الحدوث، فتختصّ القاعدة بموارد الشكّ في الحدوث، ونحن في موارد توارد الحالتين نعلم بالحدوث ونشك في البقاء.

ولكنّ الصحيح: شمول القاعدة لموارد توارد الحالتين؛ وذلك لأنّنا في هذه

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٥ و ٦٩٣ وما بعدها.

الموارد عندنا شكّ في بقاء النجاسة وشكّ في حدوثها، فلو قسنا هذا الجسم الذي نعلم بتوارد البول والمطر عليه إلى ما بعد إصابة البول له نرى أنفسنا شاكّين في بقاء النجاسة. وإذا قسناه إلى ما بعد إصابة المطر له رأينا أنفسنا شاكّين في حدوث النجاسة، ولأجل قضاء حقّ الفعل في دلالته على الحدوث يكفي صدق كوننا شاكّين في الحدوث، ولو صدق أيضاً أنّنا شاكّون في البقاء.

وبتعبيرٍ آخر: أنّ الحديث جعل الحكم بالطهارة مغيّىً بالعلم بـحدوث النجاسة، وهذه قرينة على أنّ أصالة الطهارة إنّما تجري في موردٍ لو ارتفع الشكّ فيه صدفةً وعلم بالنجاسة كان ذلك العلم علماً بالحدوث، وهذا صادق في ما نحن فيه، فإنّه لو ارتفع الشكّ وتبيّن أنّ إصابة البول كانت بعد إصابة المطر لكان يعني العلم بحدوث النجاسة بعد إصابة المطر، كما يعني العلم ببقاء النجاسة أيضاً باعتبار آخر.

وإذا بنينا على المدرك الثاني فقد يقال بعدم الشمول بتقريب: أنّ الروايات المتفرّقة وردت في موارد خاصّةٍ وليس منها مورد توارد الحالتين والتعدّي منها إليه بدون مساعدة الارتكاز متعذّر.

ولكنّ الظاهر الشمول؛ لاستظهار الإطلاق من ناحية التعليل المستفاد عرفاً من بعض تلك الروايات، كقوله: «ما أُبالي أبَوْل أصابني أو ماء إذا لم أعلم»[1] ونحوه، فإنّه ظاهر في أنّ الميزان هو عدم العلم بالإصابة، وهذا ثابت في المقام.

الجهة السابعة: اتّضح ممّا سبق أنّ القاعدة على كلا مدركَيها قاصرة عن الشمول لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر، على إشكال في ذلك بناءً على المدرك الثاني.

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

كما اتّضح أيضاً أنّه على المدرك الثاني تمنى القاعدة بالقصور عن شمول موارد الشكّ في النجاسة الذاتية، أو بنحو الشبهة الحكمية، ولو كان في الأثناء فلا بدّ من تحقيق ما يعوّض به عن قاعدة الطهارة في موارد قصورها.

أمّا بالنسبة إلى القصور المشترك على المدركَين عن الشمول لموارد الشكّ في النجاسة من أوّل الأمر فهناك استصحاب العدم الأزليّ للنجاسة المجعولة المشكوكة من أوّل الأمر، أو لموضوعها المشكوك إذا كانت الشبهة موضوعية. وكذلك يجري في الشبهة الحكمية استصحاب عدم جعل النجاسة للموضوع الكلّيّ المشكوك نجاسته من أوّل الأمر.

ومع غضّ النظر عن هذه الاستصحابات تجري أصالة البراءة عن الأحكام الإلزامية الاستقلالية، كحرمة الشرب ونحوها، وأصالة البراءة عن المانعية. وأمّا في فرض اعتبار الطهارة شرطاً فتجري أصالة الاشتغال؛ لأنّ الشرطية ليست انحلاليةً على نحو الانحلال في المانعية.

وأمّا بالنسبة إلى القصور الذي يختصّ به المدرك الثاني فحيث إنّ المفروض فيه الشكّ في طروّ النجاسة فيجري استصحاب عدمها بلا إشكال.

**الجهة الثامنة:** أنّ أصالة الطهارة إذا كان في مقابلها استصحاب يقتضي النجاسة: فتارةً يفرض أنّهما في عرضٍ واحد، كما إذا كان الشيء المشكوك نفسه معلوم النجاسة سابقاً. وأُخرى يفرض كونه فوق قاعدة الطهارة، كما في استصحاب نجاسة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ وأصالة الطهارة في الملاقِي ـ بالكسر ـ. وثالثةً يفرض العكس، كما في استصحاب نجاسة الثوب المتنجّس المغسول بماءٍ لا يجري فيه استصحاب الطهارة لتوارد الحالتين، وإنّما تجري فيه قاعدة الطهارة.

أمّا في فرض العرضية فقد تقدّم في الجهة الخامسة أنّ المعروف فيه حكومة الاستصحاب على الأصل، والصحيح قصور المقتضي لدليل القاعدة في نفسه.

وأمّا في الفرض الثاني فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب على قاعدة الطهارة، ووجه التقدّم المعروف هو الحكومة، وكونه يلغي الشكّ الذي أُخذ موضوعاً للقاعدة، غير أنّنا لا نرتضي هذه الحكومة؛ لعدم الاعتراف بأُصولها الموضوعية من جعل الطريقية وقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، كما أوضحناه في الأُصول[١]. وإنّما نقول بتقدّم الاستصحاب في المقام؛ لكونه أصلاً موضوعياً، فإنّ نفس كونه أصلاً موضوعياً يعتبر نكتةً عرفيةً للتقديم. وتوضيح ذلك حلّاً موكول إلى بحث الأُصول، غير أنّ بالإمكان في المقام توضيحه نقضاً بالتكلّم عن الفرض الثالث، فإنّ المعروف فيه تقدّم قاعدة الطهارة في الماء على استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به.

ومدرسة المحقّق النائينيّ[٢] تعترف بهذا التقديم، مع أنّ مبانيها في الحكومة وجعل الطريقية لا تصلح للبرهنة على ذلك؛ لأنّ مفاد قاعدة الطهارة في الماء ليس هو إلغاء الشكّ وجعل العلم التعبّديّ بالطهارة وآثارها ليرتفع بذلك موضوع استصحاب النجاسة في الثوب المغسول، وهذا كاشف عن لزوم الالتزام بنكتةٍ أُخرى لتقديم الأصل الموضوعيّ على الأصل الحكميّ ـ غير الحكومة ـ بملاك إلغاء الشكّ والتعبّد بالعلم.

الجهة التاسعة: كنّا نتحدّث حتّى الآن مفترضين أن قاعدة الطهارة حكم ظاهري، غير أنّ هناك من ذهب إلى كونها متكفّلةً لحكمٍ واقعي، فلا بدّ من استعراض ما يمكن أن يقرَّب به ذلك مع مناقشته.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ قوله: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»[٣]:

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٦: ١٦٨.

(٢) فوائد الأُصول ٤: ٦٨٣ ـ ٦٨٤.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، ب ٣٧ من أبواب النجاسة، الحديث ٤.

إمّا أن يكون ظاهراً في الطهارة الظاهرية، أو مجملاً،أو ظاهراً في الطهارة الواقعية.

فعلى الأوّل يتمّ المطلوب من كون القاعدة ظاهرية، وكذلك على الثاني بضمّ إطلاق أدلّة الأحكام الواقعية، الذي يقتضي انحفاظ النجاسة الواقعية حال الشكّ.

وأمّا على الثالث فتكون القاعدة مقيِّدةً لإطلاقات أدلّة الأحكام الواقعية بفرض العلم، فلابدّ لمثل صاحب الحدائق -الذي يظهر منه اختيار واقعية القاعدة[1] - أن يثبت الاحتمال الثالث.

وما يمكن أن يدَّعى قرينةً عليه: التقابل في الحديث بين كلمتي «نظيف» و«قذر»، ولا إشكال في أنّ المراد بكلمة «قذر» القذر الواقعي، فيراد بكلمة «نظيف» النظيف الواقعيّ أيضاً.

ولكنّ هذا الاستظهار غير صحيح؛ وذلك لأنّ المعقول من أخذ العلم في النجاسة الواقعية أخذ العلم بالموضوع، وأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، لا أخذ العلم بالمجعول نفسه؛ لاستلزامه الدور، أو الخلف.

فإن أراد صاحب الحدائق أخذ العلم بالمجعول في موضوع نفسه فهو مستحيل، وإن أراد أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول فهو أمر معقول، ولكنّه خلاف ظاهر الدليل، فإنّ ظاهره أخذ العلم بالقذارة المجعولة غايةً للحكم بالطهارة، لا أخذ العلم بجعل النجاسة غايةً للطهارة، فلابدّ إذن من حمل القاعدة على الحكم الظاهري.

وممّا يؤيد ظاهرية القاعدة قوله: «وما لم تعلم فليس عليك شيء»، فإنّه

(١) الحدائق الناضرة ١: ١٣٦.

ظاهر في أنّ النظر إلى تشخيص الوظيفة العملية، كما يؤيّد ذلك أيضاً كون النسبية في الطهارة والنجاسة الواقعية على خلاف الارتكاز العرفي، فإنّ النجاسة الواقعية إذا كانت مقيَّدة بالعلم لزم كون شيءٍ نجساً بالنسبة إلى شخصٍ، وغير نجسٍ بالنسبة إلى آخر، وهو على خلاف الارتكاز العرفي، وهذا بخلاف الطهارة والنجاسة الظاهريّتين فإنّ النسبية فيهما أمر عرفي؛ لأنّ مرجعهما إلى التنجيز والتعذير، وهما يختلفان باختلاف الأشخاص.

**الجهة العاشرة**: بعد الفراغ عن ظاهرية القاعدة يقع البحث في كونها أصلاً تنزيلياً، وعدمه، فإذا ثبت تكفّلها تنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعيّ أمكن دعوى حكومتها على أدلّة الأحكام المترتّبة على الطهارة، من قبيل دليل: «لا صلاة إلّا بطهور»[١] وتوسعتها لموضوعه، وتكون الحكومة حينئذٍ واقعيةً محفوظةً حتّى في موارد انكشاف الخلاف؛ لأنّ ملاك الحكومة نفس التنزيل، ولا انكشاف للخلاف فيه، ويترتّب على ذلك الحكم بالإجزاء، كما استقربه صاحب الكفاية[٢]، خلافاً لما إذا قيل بتكفّل القاعدة لجعل طهارةٍ ظاهريةٍ ابتداءً، كما هو واضح.

وما يمكن أن يستشهد به للتنزيل نفس ما تقدّم لتقريب كلام صاحب الحدائق لإثبات واقعية القاعدة، فإنّه بعد تعذّر حمل النظافة على الواقعية يحمل على الواقعية التنزيلية حفظاً لقرينة التقابل.

ولكنّ التحقيق: أنّ تنزيل المشكوك منزلة الطاهر الواقعيّ كما قد يكون بلحاظ الآثار الواقعية المجعولة للطاهر الواقعيّ بنحوٍ يقتضي حكومته على أدلّة

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

(٢) كفاية الأصول: ١١٠.

تلك الآثار كذلك قد يكون بلحاظ عالم العمل والوظيفة العملية، فهو توسعة للطاهر الواقعيّ في مقام العمل، لا في الموضوعية لآثاره الواقعية. وحيث لا يؤخذ الشكّ في موضوع التنزيل يتعيّن الحمل على الأوّل، وأمّا حيث يؤخذ فيكون التنزيل بالنحو الثاني معقولاً أيضاً وإن لم يكن هو ظاهر الدليل، فلا أقلّ من الإجمال الموجب لعدم البناء على تنزيلية القاعدة بالنحو الذي يقتضي الإجزاء.

الجهة الحادية عشرة: قد يقال بوجود قاعدتين للطهارة: إحداهما: عامّة، وهي قوله: «كلّ شيءٍ نظيف... إلى آخره»[1]. والأُخرى: خاصّة بالمياه، وهي قوله في بعض روايات الباب: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[2]. وبشأن هذه القاعدة لا بدّ من التنبيه على عدّة نكات:

الأُولى: أنّ طهارة الماء ـ بما هو ماء ـ يعتبر رفع الحدث والخبث به من أهمّ الآثار الملحوظة لها، المفهومة بالظهور العرفيّ من نفس دليل التعبّد بطهارة الماء، فتكون قاعدة الطهارة الواردة في المياه ـ على القول بها ـ ظاهرةً عرفاً في النظر إلى تلك الآثار. وهذا يشكّل ملاكاً مستقلّاً لتقديم القاعدة في الماء على استصحاب الحدث أو النجاسة في الثوب المغسول، ولا يجري هذا الملاك في دليل التعبّد بطهارة الأشياء عموماً؛ لأنّ طهارة الشيء ـ بما هو شيء ـ لا ينصرف منها عرفاً تلك الآثار، بل يكون شمول القاعدة العامّة لهذه الآثار بالإطلاق.

الثانية: أنّا إذا التزمنا بدليلٍ خاصٍّ لقاعدة الطهارة في المياه ترتّب على ذلك بعض الآثار العملية، كما إذا علمنا إجمالاً بنجاسة الماء أو التراب، فإنّ دليل قاعدة الطهارة في الأشياء ـ أي رواية عمّار ـ يبتلى بالإجمال؛ لأنّ نسبته إلى

---

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٢، الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

الطرفين على حدٍّ واحد، ولا يعقل شموله للطرفين لمخصّصٍ لبّيٍّ متّصل، وهو محذور الترخيص في المخالفة القطعية.

وحينئذٍ فإذا لم نقل بوجود دليلٍ آخر لقاعدة الطهارة في خصوص المياه تعذّر إثبات الطهارة للماء أو للتراب، وتعيّن الرجوع إلى الاُصول الطولية، التي منها أصالة الاشتغال المانعة عن استعمال الماء فيما هو مشروط بالطهارة.

وأمّا مع وجود دليلٍ على القاعدة في خصوص المياه فيرجع إليه؛ لعدم ابتلائه بالإجمال؛ لأنّه لا يشمل إلّا أحد طرفي العلم الإجمالي، فيحكم بطهارة الماء ظاهراً بدون معارض.

الثالثة: أنّ قوله: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» لا يتعيّن كونه متّحداً في المفاد مع قوله: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»؛ لأنّ فيه احتمالين:

أحدهما: أن يكون في مقام جعل الطهارة الظاهرية للماء المشكوك.

والآخر: أن يكون في مقام جعل الطهارة الواقعية للمياه.

ويتعيّن على الأوّل كون العلم بالقذارة مأخوذاً بنحو الموضوعية، ويتعيّن على الثاني حمله على الطريقية، فتكون الغاية نفس التقذّر، لا العلم به. وحيث إنّ أخذ العلم على وجه الطريقية أمر عرفيّ شائع فلا معيِّن لأحد الاحتمالين، ومعه لا جزم باتّجاه الدليل نحو جعل الطهارة الظاهرية، وهذا خلافاً لقوله: «كلّ شيءٍ نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»، فإنّه لا محصّل لحمل العلم فيه على الطريقية وحمل المغيّىٰ فيه على الواقع؛ لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى القول بأنّ «كلّ شيءٍ نظيف حتى يقذر»، ومن الواضح أنّه بالنظر العموميّ الذي يحكم فيه بطهارة كلّ الأشياء واقعاً كيف يفرض عروض القذارة لها؟

فإن قيل: إنّ هذا العموم مخصَّص بارتكازٍ متشرّعيٍّ لوجود نجاساتٍ في الجملة، ومعه يمكن فرض عروض القذارة.

والمشكوك إطلاقه لا يجري عليه حكم المطلق إلّا مع سبق إطلاقه [(١)]. والمشكوك إباحته محكوم بالإباحة إلّا مع سبق ملكية الغير [(٢)].

---

يقال: إنّ هذا الارتكاز بنفسه يكون قرينةً عرفاً على صرف العموم عن الواقع إلى الظاهر، ولا يوجد في قوله: «الماء كلّه طاهر» مثل هذا الارتكاز الصارف.

الجهة الثانية عشرة: قد يدّعىٰ خروج بعض الموارد عن إطلاق دليل قاعدة الطهارة تخصيصاً أو تقييداً:

منها: الدم المشكوك النجاسة الذي يُرىٰ على منقار الطير.

ومنها: البلل المشتبه بعد البول وقبل الاستبراء بالخرطات، أو بعد المنيّ وقبل الاستبراء بالبول.

ومنها: غسالة ماء الحمّام التي يشكّ في نجاستها وطهارتها. وسوف نتكلّم عن كلّ موردٍ من هذه الموارد الثلاثة في الموضع المناسب له من المتن إن شاء الله تعالى.

❊ ❊ ❊

(١) فيجري استصحاب الإطلاق إذا كان الموضوع محفوظاً. وقد سبق تحقيق حكم الشكّ في الإطلاق والإضافة في بحوث الماء المطلق والمضاف من الجزء الأوّل[(١)].

(٢) الشكّ في الإباحة يمكن تصويره على أنحاء:

---

(١) راجع الجزء الأوّل: ١٦٣ وما بعدها.

النحو الأوّل : أن يكون المال من المباحات الأوّلية ، وعلم المكلّف بوقوع الحيازة عليه إمّا من قبله ، أو من قبل غيره .

والكلام فيه : تارةً يقع بلحاظ تملّكه والتصرّف الوضعيّ فيه ، وأُخرى بلحاظ الجواز التكليفيّ للتصرّف .

أمّا اللحاظ الأوّل فقد يقال بإجراء استصحاب عدم حيازة الغير ؛ وبذلك يتنقّح موضوع جواز التملّك بالحيازة ، فيتملّكه بالحيازة . ولا يعارضه استصحاب عدم حيازة الشخص ، إذ لا ينفىٰ الموضوع المذكور بهذا الاستصحاب .

ويرد عليه : أنّ دليل جواز التملّك بالحيازة لا يمكن إثبات موضوعه باستصحاب عدم حيازة الغير ؛ لأنّ موضوعه هو المال الذي لم تقع عليه حيازة ، والمال المفروض يعلم بطروّ الحيازة عليه ، وبعدم إمكان تملّكه بحيازةٍ جديدة : إمّا لأنّه مملوك للغير ، وإمّا لأنّه مملوك لنفس الشخص بحيازةٍ سابقة . فالحيازة الجديدة يعلم بخروجها عن موضوع دليل التملّك بالحيازة ، ومعه لا يمكن بالاستصحاب إثبات التملّك بها .

وأمّا اللحاظ الثاني فينفعه استصحاب عدم حيازة الغير لنفي موضوع الحرمة التكليفية للتصرّف ، وهو مال الغير ، ولا يعارض باستصحاب عدم حيازة الشخص ؛ لأنّ الحلّيّة يكفي فيها مجرّد عدم حيازة الغير ، وهذا العدم لا يمكن نفيه باستصحاب عدم حيازة الشخص إلّا بالملازمة . ولو قطع النظر عن الاستصحاب جرت أصالة الإباحة أيضاً .

والمناقشة في جريان مثل هذا الأصل برواية الطبريّ[1] الدالّة على أنّه لا يحلّ مال إلّا من وجهٍ أحلّه الله غير صحيحة ؛ لأنّ المقصود : إن كان هو التمسّك بالرواية

(١) وسائل الشيعة ٩ : ٥٣٨ ، الباب ٣ من أبواب الأنفال ، الحديث ٢ .

وحدها لنفي الحلّية فهو تمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية؛ لاحتمال دخول المورد في المستثنىٰ.

وإن كان المقصود التمسّك بها بضمّ استصحاب عدم ذلك الوجه الملحوظ في المستثنىٰ فيرد عليه: أنّ هذا الوجه قد يكون عنواناً لأمرٍ عدمي، كعدم حيازة الغير، فيكون الاستصحاب محرزاً له، لا نافياً.

وإن كان المقصود التمسّك بها بضمّ القاعدة «الميرزائية» في العامّ الإلزاميّ المخصّص بعنوانٍ وجوديٍّ حيث تقتضي القاعدة لزوم إحراز العنوان الوجوديّ ففيه:

أوّلاً: منع القاعدة، كما تقدّم في بعض البحوث السابقة من هذا الشرح.

وثانياً: أنّ المستثنى ليس عنوان الوجه، بل الوجه عنوان انتزاعيّ مشير إلى ما هو المستثنى، وهو قد يكون أمراً عدمياً ـ كما عرفت ـ فلا تنطبق القاعدة عليه.

النحو الثاني: أن يكون المال ثمرةً لمالٍ مملوكٍ من أصله: إمّا للشخص، أو لغيره، فهو مملوك بالتبع لأحدهما، وباستصحاب عدم مالكية الآخر ـ ولو بنحو العدم الأزليّ ـ يرتفع موضوع الحرمة التكليفية للتصرّف، وإن كان إثبات مالكية الشخص بذلك متعذّراً، إلّا إذا كانت هناك حالة سابقة بلحاظ نفس الأصل الذي أنتج الثمرة.

النحو الثالث: أن يكون المال لمالكٍ سابقٍ ويعلم بانتقاله منه إلى نفس الشخص، أو إلى شخصٍ آخر، وفي مثل ذلك يتعذّر على الشخص إثبات مالكيّته للمال بالأصل، كما هو واضح. وإنّما الكلام في جواز التصرّف في المال، فقد يقال بجريان أصالة الحِلِّ؛ لأنّ الشبهة موضوعية، ولم يحرز كون المال ملكاً للغير. وقد يقال باستصحابٍ موضوعيٍّ حاكمٍ عليها؛ لأنّ المال كان ملكاً لغيره على الفرض.

ومقتضى قوله تعالى: ﴿لا تأكلوا أموالَكم بينكم بالباطِلِ إلّا أن تكون تجارةً عن تراضٍ﴾[١]، وقوله : «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا بطيب نفسه»[٢] عدم حلّيّته له إلّا بالتراضي وطيب النفس، والأصل عدم انتقاله إليه بالتراضي وطيب النفس، وهذا الاستصحاب يحكم على أصالة الحلّ.

والتحقيق: عدم جريان هذا الاستصحاب؛ وذلك لأنّ خطاب «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا بطيب نفسه» ونظائره ينحلّ إلى تكاليف متعدّدةٍ بعدد أفراد المالكين، فَزَيدٌ لا يحلّ ماله إلّا بطيب نفسه، وعمرو كذلك... وهكذا. والمأخوذ في موضوع كلٍّ واحدةٍ من هذه الحرمات أمران: أحدهما: أن يكون المال ملكاً للفرد، والآخر: عدم طيب نفسه، فمتى أُحرز هذان الأمران ثبتت الحرمة.

وفي المقام إذا لوحظ المالك السابق للمال فملكيّته للمال مرتفعة جزماً، وبذلك لا يحتمل ثبوت تلك الحصّة من الحرمة التي تتعلق به. وأمّا الشخص الآخر المحتمل انتقال المال إليه فعدم طيب نفسه محرز، ولكنّ مالكيّته للمال غير محرزة، فهناك إذاً حصّتان من الحرمة:

إحداهما: يحرم مال زيدٍ ـ المالك السابق ـ بدون إذنه.

والاُخرى: يحرم مال عمروٍ ـ من يحتمل الانتقال إليه ـ بدون إذنه.

ولا يمكن بالاستصحاب إحراز موضوع أيّ واحدةٍ من الحصّتين؛ لأنّ موضوع الاُولىٰ يعلم بعدم انطباقه على المال المردّد فعلاً، وموضوع الثانية يشكّ في حدوثه، فالرجوع إلى أصالة الحلّ بلا مانع.

---

(١) النساء: ٢٩.

(٢) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩٨.

**مسألة ( ١ ) : إذا اشتبه نجس أو مغصوب في محصور ـ كإناءٍ في عشرةٍ ـ يجب الاجتناب عن الجميع** [١] **.**

---

نعم، لو قيل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّيّ أمكن إثبات الجامع بين هاتين الحصّتين بالاستصحاب؛ وذلك باستصحاب كونه ملكاً لجامع الغير، ولكنّه باطل.

النحو الرابع: أن يكون المال مسبوقاً بملكيّة الشخص وملكيّة الغير معاً على نحو توارد الحالتين، وفي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب، كما هو الحال في سائر الموارد المناظرة، وتجري أصالة الحلّ، فلا يحكم بالملكية، ويحكم بجواز التصرّف تكليفاً.

**[صور العلم الإجمالي بنجاسة الماء وإضافته وإباحته:]**

(١) حسب قواعد العلم الإجمالي. ومن الواضح أنّ وجوب الاجتناب عن المغصوب أو شرب النجس وجوب تكليفي، وأمّا وجوب الاجتناب عن الوضوء فهو شرطيّ، بمعنى: أنّه لا يحكم بحصول الشرط عند الوضوء بواحدٍ من تلك الأطراف؛ لعدم وجود المحرز للطهارة بسبب تساقط الأُصول الناشئ من العلم الإجمالي.

ومن هنا لا نظر في المقام لما إذا توضّأ المكلف بأطراف الشبهة على نحوٍ أحرز معه الوضوء بالماء الطاهر، أو أحرز الصلاة مع وضوءٍ بماءٍ طاهر، ويأتي الكلام عن ذلك إن شاء الله تعالى.

وإن اشتبه في غير المحصور ـ كواحدٍ في ألفٍ مثلاً ـ لا يجب الاجتناب عن شيءٍ منه [١].

مسألة ( ٢ ) : لو اشتبه مضاف في محصورٍ يجوز أن يكرّر الوضوء أو الغسل إلى عددٍ يعلم استعمال مطلق في ضمنه [٢]، فاذا كانا اثنين يتوضّأ بهما، وإن كانت ثلاثة أو أزيد يكفي التوضّؤ باثنين إذا كان المضاف واحداً، وإن كان المضاف اثنين في الثلاثة يجب استعمال الكلّ، وإن كان اثنين في أربعةٍ تكفي الثلاثة. والمعيارُ أن يزداد على عدد المضاف المعلوم بواحد.

وإن اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كلٍّ منها، كما إذا كان المضاف واحداً في ألف. والمعيارُ أن لا يُعدّ العلم الإجماليّ علماً، ويجعل المضاف المشتبه بحكم العدم [٣]، فلا يجري عليه حكم الشبهة البَدْوية أيضاً، ولكنّ الاحتياط أولىٰ.

---

(١) لعدم وجوب الاحتياط عن تمام الأطراف في الشبهات غير المحصورة، كما حقّقناه في محلّه[١].

(٢) خلافاً لما إذا اشتبه المغصوب في محصورٍ بلحاظ الحرمة التكليفية هناك.

(٣) وذلك لأنّ ضابط الشبهة غير المحصورة هو كثرة أطراف العلم

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٥ : ٢٢٨ ـ ٢٣٨.

الإجماليّ إلى درجةٍ توجب الاطمئنان الشخصيّ بعدم الانطباق على كلّ طرف، فإنّ كثرة الأطراف وإن كان من المستحيل أن تؤدّي إلى القطع بعدم الانطباق على الطرف ـ كما برهنّا على ذلك في مذهبنا الذاتيّ في المنطق ـ ولكنّها تؤدّي إلى الاطمئنان بالعدم، وضعف احتمال الانطباق جدّاً، وهو كافٍ للتأمين والحجّية، وترتيب آثار الإطلاق على فردٍ واحد، إذ يحصل بعد الوضوء به الاطمئنان الفعليّ بالوضوء بالماء المطلق، وهو حجّة.

وأمّا ما ذكره السيّد الاُستاذ من: أنّ ضعف الاحتمال إنّما يوجب عدم الاعتناء به فيما إذا تعلّق بمضرّة دنيوية، وأمّا إذا تعلّق بأمرٍ اُخرويٍّ ـ أي العقاب ـ فلا يفرق في لزوم الحاجة معه إلى المؤمِّن بين ضعفه وقوّته، فإنّ احتمال العقاب ولو كان ضعيفاً يجب دفعه[1] فلا يمكن المساعدة عليه؛ وذلك لأنّ المدّعىٰ ليس هو عدم الاعتناء باحتمال العقاب، بل إنّ احتمال المخالفة الواقعية يضعف إلى درجةٍ توجب الاطئمنان العقليّ على خلافه، ومعه يسقط عن المنجّزية.

وبتعبيرٍ آخر: لا يعقل أن يبرهن على تنجيز العلم الإجماليّ في الشبهة غير المحصورة بأنّ احتمال العقاب مهما كان ضعيفاً يجب الاعتناء به؛ لأنّ وجود هذا الاحتمال فرع منجّزية العلم الإجماليّ، والكلام في سقوطه عن المنجّزية لمرحلة وجوب الموافقة القطعية على أساس وجود المؤمِّن، وهو الاطمئنان الشخصيّ بالامتثال عند الوضوء من أحد الأطراف. وتتمّة الكلام في الشبهة غير المحصورة، وتحقيق نكاتها في علم الاُصول.

---

(١) التنقيح ١: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

**مسألة ( ٣ )** : إذا لم يكن عنده إلّا ماءٌ مشكوك إطلاقه وإضافته، ولم يتيقّن أنّه كان في السابق مطلقاً يتيمّم للصلاة ونحوها، والأوْلى الجمع بين التيمّم والوضوء به (١).

---

(١) الماء المشكوك له صور :

الأُولىٰ : أن يكون مسبوقاً بالإطلاق ويشكّ في بقائه مع انحفاظ الموضوع، فإن كان موضوع وجوب الوضوء وجود الماء جرى استصحاب الإطلاق في الماء لتنقيح موضوعه، وبه يحرز وقوع الوضوء بالماء المطلق، بناءً على أنّ الوضوء بالماء المطلق اُخذ بنحو التركيب، كما هو الصحيح، بمعنى الوضوء بماء، وأن يكون مطلقاً لا بنحو التقييد، بمعنى اُخذ تقيّد الوضوء بالإطلاق تحت الأمر، وإلّا لم ينفع استصحاب الإطلاق في إثبات هذا التقيّد.

وإن كان موضوع وجوب الوضوء وجدان الماء بما هو حالة قائمة بالمكلّف فبعد أخذها بنحو التركيب ـ بحيث ترجع بالارتكاز العرفيّ إلى وجدان شيءٍ وكونه ماءً مطلقاً ـ يجري استصحاب الإطلاق أيضاً بلا محذور.

نعم، لو كان وجدان الماء مأخوذاً بنحو التقييد فمن الواضح أنّ استصحاب مائية المائع وإطلاقه لا يثبت عنوان الوجدان إلّا بالملازمة العقلية، فلا بدّ حينئذٍ من إجراء الاستصحاب في نفس عنوان الوجدان لتنقيح موضوع وجوب الوضوء، وإجرائه في إطلاق الماء الخارجيّ لإحراز وقوع الوضوء بالماء المطلق.

الثانية : أن يكون مسبوقاً بالإضافة ويشكّ في بقائها مع حفظ الموضوع، فإن كان موضوع وجوب الوضوء وجود الماء وموضوع وجوب التيمّم عدمه، كان هذا يعني ـ بعد إرجاع وجود الماء إلى موضوعٍ تركيبيٍّ ـ أنّه كلّما وجد شيء وكان ماءً وجب الوضوء، وكلّما لم يكن شيء من الموجود ماءً يجب التيمّم،

فباستصحاب عدم مائية هذا المائع وعدم إطلاقه يُنفىٰ موضوع وجوب الوضوء، ويثبت موضوع وجوب التيمّم.

وأمّا إذا كان موضوع وجوب الوضوء ووجوب التيمّم الوجدان وعدمه فالأمر أيضاً كذلك، بعد إرجاع الوجدان إلى وجدان شيءٍ وأن يكون ماءً، وعدمه إلى عدم كون شيءٍ ممّا يجده المكلّف ماءً.

الثالثة: أن تكون للمائع حالتان متواردتان، فيتشكّل علم إجماليّ منجّز بوجوب الوضوء أو التيمّم، ويتعذّر حلّ هذا العلم بالاستصحاب الموضوعيّ المثبت لأحدهما والنافي للآخر، كما هو الحال في الصورتين السابقتين. وما يقال في حلّ هذا العلم الإجماليّ وجوه:

الأوّل: ما ذكره السيّد في المستمسك[1] من إجراء استصحاب عدم وجدان المكلّف للماء؛ لتنقيح موضوع وجوب التيمّم فيما إذا كان المكلّف متيقّناً بفقد الماء قبل الابتلاء بالمشكوك.

ويرد عليه: أنّ موضوع وجوب الوضوء والتيمّم: إن كان وجود الماء وعدمه فعنوان الوجدان بما هو حالة نفسية للمكلّف ليس لها أثر شرعيّ ليجري استصحاب عدم الوجدان، بل لابدّ من إجراء الاستصحاب في نفس الماء وجوداً وعدماً، والمفروض عدم إمكانه.

وإن كان موضوع وجوب الوضوء والتيمّم الوجدان وعدمه: فإن رجع الوجدان إلى أمرٍ مركّبٍ ـ وهو وجدان شيءٍ وأن يكون هذا الشيء ماءً ـ فالاستصحاب أيضاً إنّما يجري في تشخيص مائية الشيء وإطلاقه إثباتاً ونفياً، لا في أصل الوجدان، والمفروض في المقام تعذّر إجراء الاستصحاب في نفي

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٢٤٨ و ٢٤٩.

الإطلاق عن المائع المشكوك.

وإن رجع وجدان الماء إلى أمرٍ تقييديٍّ ـ أي وجدان الماء بما هو شيء واحد ينحلّ إلى قيد ومقيّدٍ ـ أمكن إجراء الاستصحاب في نفس الوجدان سلباً وإيجاباً. ولكن لازم ذلك أن لا يكون استصحاب الإطلاق مجدياً في نفي موضوع وجوب التيمّم، فيما إذا كان ماءً مسبوقاً بالإطلاق في زمانٍ وكان المكلّف وقتئذٍ غير واجدٍ لذلك الماء لبُعْده عنه، وبعد ذلك دخل ذلك الماء في مجال قدرته، ولكن مع الشكّ في بقاء إطلاقه ففي مثل ذلك يلزم من أخذ وجدان الماء بما هو أمر واحد تقييديّ موضوعاً لوجوب الوضوء إثباتاً، ولوجوب التيمّم نفياً، أن لا يجري استصحاب الإطلاق في الماء؛ لأنّه لا يثبت الوجدان المذكور، ولا ينفى عدمه إلّا بالملازمة العقلية بين الوجود والوجدان.

فالجمع بين استصحاب الإطلاق في الماء في فرض سبقه بالإطلاق واستصحاب عدم الوجدان في فرض عدم الحالة السابقة لنفس الماء غير ممكن.

الثاني: أن يقال بأنّ طرفي العلم الإجماليّ في المقام طوليّان؛ لأنّ أحدهما في طول الآخر ومترتّب على عدمه، وفي مثل ذلك ينحلّ العلم الإجماليّ بالأصل النافي للطرف الذي علّق الطرف الآخر على عدمه، إذ به ينفى مورده وينقّح موضوع الطرف الآخر، فيكون بالنسبة إلى الأصل النافي في الطرف الآخر أصلاً موضوعيّاً مثبتاً حاكماً عليه.

والتحقيق: أنّا ذكرنا في الأُصول[1]: أنّ أحد الطرفين للعلم الإجماليّ إمّا أن يكون مترتّباً على العدم الواقعيّ للآخر، أو على الجامع بين العدم الواقعيّ والتعبّد بالعدم.

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٥: ٢٢٧.

فعلى الأوّل ينحلّ العلم الإجمالي ـ تعبّداً ـ بجريان الأصل النافي. وعلى الثاني يتحقّق موضوع الطرف الآخر بجريان الأصل النافي حقيقةً، وينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيليّ.

ولكنّ المقام ليس من هذا القبيل؛ لأنّ وجوب التيمّم ليس مترتّباً على عدم وجوب الوضوء، بل على عدم وجدان الماء، فالحكمان مترتّبان على نقيضين، وهما: الوجدان، وعدمه، وليس أحدهما مترتّباً على عدم الآخر ليتمّ ملاك الانحلال بجريان الأصل النافي حقيقةً أو تعبّداً.

الثالث: ما ذكره السيّد الأُستاذ[١] من: أنّ موضوع وجوب الوضوء ليس مطلق وجود الماء، بل وجوده بنحوٍ يمكن استعماله في رفع الحدث، وهذا الموضوع يمكن نفيه بالاستصحاب؛ وذلك لأنّ المكلّف ـ في مفروض المسألة ـ يشكّ في ارتفاع حدثه على تقدير التوضّؤ بالمائع المشكوك؛ لاحتمال إضافته، ومعه لا مناص من استصحاب حدثه لجريان الاستصحاب في الأُمور المستقبلة، ومقتضاه أنّ الوضوء من المائع المشكوك كعدمه، وبذلك ينتفي موضوع وجوب الوضوء في حقّه؛ لعدم تمكّنه من رفع الحدث بالمائع المشكوك، ويثبت وجوب التيمّم، وينحلّ العلم الإجمالي.

ويرد عليه: أنّ مقتضى بنائه للمسألة على صحّة جريان الاستصحاب في الأُمور المستقبلة أنّه يتصوّر استصحاباً جارياً بالفعل، ومن الواضح أنّ ذلك فرع فعلية أركانه بما فيها الشكّ في البقاء، فلابدّ من شكٍّ فعليٍّ في البقاء، وإذا قطعنا النظر عن فرض وقوع الوضوء فلا شكّ لدينا في بقاء الحدث، وإنّما يتصوّر الشكّ حين إدخال فرض وقوع الوضوء، وإدخال هذا الفرض يكون بأحد وجهين:

---

(١) التنقيح ١: ٤١٣.

إمّا بأن يكون دخيلاً في الشكّ بأن يقال : إنّ شكّنا في بقاء الحدث إنّما هو على تقدير أن نتوضّأ.

وإمّا أن يكون دخيلاً في المشكوك بأن يقال : نشكّ فعلاً في أنّ الحدث هل يبقى على تقدير الوضوء أوْ لا ؟

وأمّا إذا لم نعلّق الشكّ ولا المشكوك على تقدير وقوع الوضوء والتفتنا إلى الشكّ الفعليّ في الحدث الفعليّ فمن الواضح عدم وجود مثل هذا الشكّ ؛ للعلم بالحدث فعلاً.

فإن اُخذ فرض الوضوء دخيلاً في نفس الشكّ كان معناه إناطة جريان الاستصحاب بفرض وقوع الوضوء ولو في المستقبل ؛ ليحصل حينئذٍ شكّ فعليّ في بقاء الحدث فعلاً أو مستقبلاً ، فمع عدم وقوع الوضوء ولو في المستقبل لا شكّ بالفعل ، فلا استصحاب.

وإن اُخذ فرض الوضوء دخيلاً في المشكوك مع فعلية الشكّ كان معناه وجود شكٍّ فعليٍّ في قضيّةٍ تعليقيةٍ شرطية ، وهي : أنّه لو توضّأ فالحدث يبقى أوْ لا يبقى ، ومرجع هذا إلى الشكّ في الملازمة بين الشرط والجزاء ، وليس لذلك حالة سابقة ليستصحب.

فإن قيل : نختار كون التقدير تقديراً للشكّ ، فيكون ظرف جريان الاستصحاب هو ظرف وقوع الوضوء في عمود الزمان ولو في المستقبل ، وهذا يعني أنّ المكلف يعلم بأنّه لا يتمكّن من تحصيل حكم الشارع بارتفاع الحدث بالوضوء بالماء المشكوك ، وبذلك يتحقّق موضوع وجوب التيمّم ، وينتفي موضوع وجوب الوضوء.

قلنا : إنّ علم المكلف بأنّه لو كان ممّن سوف يتوضّأ لجرىٰ في حقّه استصحاب الحدث يجعله عالماً بعجزه عن تحصيل الحكم الظاهريّ بارتفاع

مسألة ( ٤ ) : إذا علم إجمالاً أنّ هذا الماء إمّا نـجس أو مـضاف، يجوز شربه، ولكن لا يجوز التوضّؤ به [١].

---

الحدث بالوضوء بالمشكوك، لا بعجزه عن تحصيل الحكم الواقـعيّ بـارتفاع الحدث بذلك.

فإن قيل : أليس الاستصحاب نفياً تعبّدياً للحكم الواقعيّ بارتفاع الحدث ؟

قلنا : نعم، ولكن في ظرف جريانه وهو ظرف فعلية الشكّ، وقد فرضتم أنّ تقدير وقوع الوضوء دخيل في الشكّ، فلا فعلية للشكّ وللنفي الاستصحابيّ إلّا في ظرف فعليّة ذلك التقدير ولو في المستقبل، فمع عدم فعليته لا نافي بالفعل للحكم الواقعيّ بارتفاع الحدث ليثبت موضوع وجوب التيمّم.

نعم، لو كان موضوع هذا الوجوب هو العجز عن رفع الحدث الاستصحابيّ بالوضوء بالمشكوك فهو محرز للعلم بأنّ الحدث الاستصحابيّ ثابت عقيب هذا الوضوء ولكنّه غير صحيح، وإلّا لزم صحّة التيمّم واقعاً، حتّى مع فرض كون المشكوك ماءً مطلقاً في الواقع، ولا أظنّ الالتزام بذلك من أحد.

الصورة الرابعة : أن لا تكون للماء المشكوك حالة سابقة أصلاً، فإن قيل بجريان استصحاب العدم الأزليّ للإطلاق كان حكم الصورة الثانية جارياً في المقام، وإلّا جرى حكم الصورة الثالثة وهو تنجيز العلم الإجمالي.

❊ ❊ ❊

(١) ويستند عدم جواز الوضوء به إلى العلم التفصيليّ ببطلان الوضوء وإن كان ملاك البطلان مردّداً بين الإضافة والنجاسة. وأمّا جواز شربه فلعدم وجود علمٍ إجماليٍّ يقتضي تنجيز حرمة الشرب، فتكون من المشكوك البدوي، ويجري الأصل المؤمِّن عنها.

وتحقيق ذلك يقع في مقامين :

أحدهما : في أنّه هل يوجد علم إجماليّ بأثرٍ إلزاميٍّ بحيث يرفع البراءة العقلية على القول بها، أوْ لا ؟

والآخر : بعد تصوير هذا العلم يقال : بأنّه هل يوجب تساقط الاُصول الشرعيّة المؤمِّنة في أطرافه بالمعارضة، أو يمكن إجراؤها في بعض أطرافه بدون معارض ؟

أمّا المقام الأوّل : فالمعروف عدم وجود العلم الإجماليّ بالأثر الإلزاميّ رأساً ؛ لأنّ لدينا أثرين إلزاميّين، وهما : البطلان، وحرمة الشرب. والأوّل معلوم على كلّ حال، والثاني مشكوك، فلا علم إجماليّ بأحدهما.

ولكنّ التحقيق : أنّ أصل البطلان وإن كان معلوماً تفصيلاً ولكنّ إطلاق البطلان، لفرض اتّصال هذا الماء بالمعتصم مشكوك ؛ لأنّ بطلان الوضوء إذا كان بملاك النجاسة مع إطلاق الماء فلا بطلان بعد الاتّصال بالمعتصم الموجب لطهارة الماء المطلق. وإذا كان بملاك الإضافة فالبطلان ثابت حتّى بعد الاتّصال بالمعتصم ؛ لعدم خروجه عن الإضافة بمجرّد الاتّصال.

وبهذا ينشأ من العلم الإجماليّ بأنّ الماء إمّا مطلق نجس، أو مضاف طاهر علم إجماليّ بأثرٍ إلزاميٍّ على كلّ حال، فهو إمّا يحرم شربه ولكنّ الوضوء به ليس باطلاً في صورة اتّصاله بالمعتصم. وإمّا يكون الوضوء به باطلاً حتّى في فرض الاتّصال بالمعتصم ولكنّه لا يحرم شربه. وهذا العلم الإجماليّ يكفي لاقتضاء التنجيز وإسقاط البراءة العقلية.

فإن قيل : إنَّ أحد طرفيه هو البطلان على تقدير الاتّصال بالمعتصم، وهذا أثر تعليقي، وفي مثل ذلك لا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ؛ لاشتراط تنجيزه بأن يكون علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير.

قلنا : إنّ طرف العلم الإجماليّ المقصود في المقام ليس أثراً تعليقياً ، بل هو إطلاق الأثر الفعلي .

وتوضيح ذلك : أنّ بطلان الوضوء بالماء المضاف منتزع من تعلّق الأمر بالوضوء بالماء المطلق ، وهذا الأمر فعليّ . كما أنّ بطلان الوضوء بالماء النجس منتزع من تعلّق الأمر بالوضوء بالماء الطاهر ، فهنا أمر فعليّ واحد بالوضوء بالماء المطلق الطاهر .

وهناك ثلاث وضوءاتٍ بإمكان المكلّف إيجادها خارجاً :

أحدها : أن يتوضّأ فعلاً بهذا الماء المردّد بين النجاسة والإضافة ، وهذا الوضوء يعلم بأنّه ليس مصداقاً للواجب المأمور به بذلك الأمر الفعليّ .

ثانيها : أن يتوضّأ بماءٍ آخر معلومِ الإطلاق والطهارة ، وهذا الوضوء يحرز كونه مصداقاً للواجب .

ثالثها : أن يوصل الماء المردّد بين النجاسة والإضافة بالمعتصم ويتوضّأ به ، وهذا الوضوء يشكّ في كونه مصداقاً للواجب الفعليّ بحيث يكون مرخّصاً في تطبيق الواجب الكلّيّ عليه ، وعليه يتشكّل علم إجماليّ : إمّا بأنّ هذا الوضوء الثالث ليس مصداقاً للواجب الفعليّ الملقى في عهدته ، وهو الوضوء بالماء المطلق الطاهر . وإمّا بأنّ هذا الماء المردّد حرام الشرب فعلاً ، فلا تعليق في الأثر الإلزاميّ أصلاً .

فلو بني على الترخيص في تطبيق الواجب الفعليّ على الوضوء الثالث ، والترخيص في شرب الماء لكان الجمع بين هذين الترخيصين ترخيصاً فعلياً في المخالفة القطعية لخطابٍ متوجّهٍ فعلاً ، وهو : إمّا خطاب « توضّأ بالمطلق الطاهر » ، أو خطاب « لا تشرب النجس » .

فكم فرق بين المقام وبين ما إذا علم بوجوب إكرام زيدٍ فعلاً ، أو بوجوب

إكرام خالدٍ على تقدير أن يصبح عالماً، فإنّ هذا ليس علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، فلو جرت الأُصول النافية في الطرفين لم يلزم من ذلك الترخيص في مخالفة خطابٍ فعليٍّ معلوم؛ لأنّ خطاب «أكرم خالداً» على تقدير جعله ليس فعلياً.

ونكتة الفرق بين المقام وهذا المثال: أنّ الاتّصال بالمعتصم في محلّ الكلام ليس شرطاً من شروط الخطاب، من قبيل علم «خالد» الذي يؤخذ شرطاً لوجوب إكرامه؛ لوضوح أنّ الخطاب القابل للتنجيز في المقام هو «توضّأ بالمطلق الطاهر»، وهذا فعليّ، والاتّصال بالمعتصم مقدّمة وجودية للحصّة من الوضوء التي يشكّ في كونها امتثالاً لهذا الخطاب الفعليّ.

وأمّا المقام الثاني فالماء المذكور إن كانت حالته السابقة هي الإضافة جرى استصحاب الإضافة أو عدم الإطلاق، واستصحاب الطهارة أو قاعدتها، وبذلك ينحلّ العلم الإجماليّ بأصلٍ مثبت للتكليف في أحد الطرفين، وهو استصحاب الإضافة وأصل نافٍ في الطرف الآخر، وهو أصل الطهارة.

وإن كانت حالته السابقة هي الإطلاق تعارض استصحاب الإطلاق المستوجب للترخيص في تطبيق الوضوء الواجب فعلاً على الوضوء الثالث من الوضوءات المشار إليها آنفاً ـ أي الوضوء بالماء المردّد مع إيصاله بالمعتصم ـ واستصحاب الطهارة المستوجب للترخيص في الشرب من ذلك الماء. وبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى أصالة الطهارة لإثبات جواز الشرب، وإلى أصالة الاشتغال لإثبات عدم جواز الاكتفاء بالوضوء الثالث، وينحلّ العلم الإجماليّ.

وأمّا إذا لم تكن للماء حالة سابقة من حيث الإطلاق والإضافة فإن قلنا باستصحاب العدم الأزليّ للإطلاق فالأمر كما في الفرض الثاني، وإلّا جرت

وكذا إذا علم أنّه إمّا مضاف أو مغصوب (١).

وإذا علم أنّه إمّا نجس أو مغصوب فلا يجوز شربه أيضاً، كما لا يجوز التوضّؤ به (٢). والقول بأنّه يجوز التوضّؤ به ضعيف جدّاً (٣).

---

أصالة الطهارة واستصحابها لإثبات جواز الشرب، وأصالة الاشتغال لإثبات عدم جواز الاكتفاء بالوضوء الثالث.

وهكذا يتّضح أنّ العلم الإجماليّ منحلّ بالأُصول على كلّ حال، وأنّ الأُصول المؤمِّنة غير متعارضةٍ في أطرافه.

❊ ❊ ❊

(١) المغصوبية هنا تقوم مقام النجاسة هناك في اقتضائها لحرمة الشرب، فإذا فرض أنّ بإمكان الشخص إزالة هذا المحذور باسترضاء المالك أو شراء الماء منه يكون الأمر دائراً بين حرمة الشرب فعلاً، وعدم جواز تطبيق الوضوء الواجب فعلاً على الوضوء بهذا الماء المقرون باسترضاء المالك، والذي هو تحت اختيار المكلّف. وقد عرفت منهج البحث في مثل ذلك.

(٢) لأنّ العلم الإجماليّ بالنجاسة أو الغصبيّة منجّز؛ لأنّه يستتبع العلم التفصيليّ بحرمة الشرب وبطلان الوضوء؛ لأنّ كلّاً من النجاسة والغصبية تقتضيان كلا الأمرين.

(٣) وقد ذكر السيّد الأُستاذ[1] في مبنىٰ هذا القول: أنّه مبني على ما هو المشهور في مبحث اجتماع الأمر والنهي، من: أنّ القول بالامتناع وتقديم جانب النهي لا يوجب بطلان الصلاة أو الوضوء إلّا مع العلم بالغصبية، فالغصبية تكون

---

(١) التنقيح ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

مانعة بوجودها العلميّ، لا الواقعيّ.

وعليه فلا أثر إلزاميّ لأحد طرفي العلم الإجماليّ في المقام، وهو الغصبية؛ لأنّ الأثر: إن كان حرمة الشرب فهي معلومة تفصيلاً، وإن كان بطلان الوضوء فهو مترتّب على العلم بالغصبية، لا على واقعها، فلا يكون العلم الإجماليّ بالغصبية أو النجاسة علماً إجمالياً بموضوع التكليف الفعليّ على كلّ تقدير.

والتحقيق: أنّ القول المذكور لا وجه له، حتّى على المبنىٰ المشهور في بحث الاجتماع؛ لأنّ مقتضى المبنى المشهور هناك ليس أخذ العلم بالغصبية قيداً تعبّدياً في موضوع البطلان، بل أخذه بما هو منجّز لحرمة التصرّف، حيث إنّ المشهور يرون إمكان إحراز ملاك الأمر في مادّة الاجتماع حتّى مع سقوط خطاب الأمر وتقديم خطاب النهي عليه: إمّا للدلالة الالتزامية لخطاب الأمر، أو لإطلاق المادّة فيه، أو للإجماع.

ولهذا لا يرى المشهور مانعاً من الحكم بصحة العبادة في مادّة الاجتماع بعد اشتمالها على الملاك إلّا عدم إمكان التقرّب بها لحرمتها فعلاً، وعدم إمكان التقرّب فرع تنجّز حرمة التصرّف، لا وجودها الواقعي، ولا خصوص العلم بها، بل يكفي بدلاً عن العلم سائر المنجّزات. فالميزان في البطلان إذاً على مسلك المشهور هو تنجّز الحرمة الموجب لا ستحالة التقرّب.

وعلى هذا الضوء إذا درسنا العلم الإجماليّ بالنجاسة أو الغصبية لاحظنا أنّ النجاسة موضوع بوجودها الواقعيّ للحرمة الوضعية للوضوء ـ أي بطلانه ـ والغصبية موضوع بوجودها الواقعيّ للحرمة التكليفية للوضوء؛ لأنّ التصرّف في مال الغير حرام، فيتشكّل علم إجماليّ بحرمة الوضوء وضعاً أو تكليفاً، وهذا العلم ينجّز طرفيه، وبذلك تتنجّز الحرمة التكليفية للوضوء بوصفها طرفاً للعلم الإجمالي.

وأصالة الطهارة النافية للحرمة الوضعية تعارض أصالة الحلّ النافية للحرمة التكليفية للوضوء، وبعد تساقط هذين الأصلين وتنجيز العلم الإجماليّ بإحدى الحرمتين يصبح التصرّف الوضوئيّ بالماء منجّزَ الحرمة. وفي طول ذلك ينشأ علم تفصيليّ بالحرمة الوضعية للوضوء؛ لأنّ الماء إن كان نجساً فالوضوء به حرام وضعاً، وإن كان مغصوباً ـ والمفروض تنجّز الحرمة التكليفية الغصبية للوضوء بالعلم الإجماليّ ـ فيكون الوضوء حراماً وضعاً أيضاً؛ لأنّ مادّة الاجتماع إذا تنجّزت فيها الحرمة أصبحت العبادة باطلة، سواء كان المنجّز هو العلم التفصيليّ أو غيره. غير أنّ العلم التفصيليّ بالحرمة الوضعية للوضوء لا يوجب انحلال العلم الإجماليّ وإبطال منجّزيته؛ لأنّه متفرِّع على تنجيزه، كما هو واضح.

وبما حقّقناه ظهر: أنّ العلم الإجماليّ المنجّز ينبغي تشكيله على مبنى المشهور بالنحو الذي قلناه، ولا حاجة معه إلى تشكيل علمٍ إجماليٍّ بصيغةٍ أُخرى على ما أُفيد، وهي العلم بأنّ هذا الماء: إمّا لا يجوز التوضّؤ به إذا كان نجساً، وإمّا لا يجوز التصرّف فيه بالرشّ وسقي الحيوانات إذا كان مغصوباً، إذ قد يتّفق عدم وجود هذا العلم الإجماليّ، كما إذا كان المالك المحتمل يأذن في الرشّ والسقي، وإنّما لا يأذن في الوضوء. فلتبدّل حرمة الرشّ والسقي بالحرمة التكليفية لنفس الوضوء لكي نحصل في طول تنجيز العلم الإجماليّ ببطلان الوضوء لأجل النجاسة، أو حرمته تكليفاً لأجل الغصب، على علمٍ تفصيليٍّ ببطلان الوضوء وحرمته الوضعية بالنحو الذي شرحناه.

ثمّ لو فرض التزام فقيهٍ بأنّ العلم بعنوانه دخيل في بطلان مادّة الاجتماع تعيّن أيضاً تنجيز العلم الإجماليِّ بالنجاسة أو الغصبية بلحاظ الحرمة الوضعية للوضوء المترتّبة على النجاسة، والحرمة التكليفية له المترتّبة على واقع الغصبية.

نعم، بناءً على هذا لا ينشأ في طول تنجّز هذا العلم الإجماليّ علم تفصيليّ بالحرمة الوضعية للوضوء على كلّ تقدير.

مسألة ( ٥ ) : لو أُريق أحد الإناءين المشتبهين من حيث النجاسة أو الغصبية لا يجوز التوضّؤ بالآخر وإن زال العلم الإجماليّ [(١)].

---

(١) لأنّ العلم الإجماليّ بالتكليف الفعليّ وإن كان غير موجودٍ غير أنّ العلم الإجماليّ بالتكليف المردّد بين التكليف الساقط والتكليف الباقي موجود بالفعل، وحيث إنّ هذا العلم حدث قبل السقوط وفي ظرف فعلية التكليف على كلّ تقديرٍ فيكون منجّزاً؛ لأنّه في قوّة العلم بالجامع بين فردٍ قصيرٍ من التكليف وفردٍ طويل، الذي يؤدّي إلى سقوط الأُصول المؤمِّنة في الفرد الطويل بلحاظ تمام حصصه، مع الأُصول المؤمِّنة في الفرد القصير.

ودعوى: التفصيل في وجوب الاجتناب عن الباقي بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء، فعلى الأوّل يجب الاجتناب عن الباقي ويمتنع إجراء الأصل فيه لوجود العلم الإجماليّ. وعلى الثاني لا يجب الاجتناب إلّا إذا سقطت الأُصول بالمعارضة، ولا معارضة بعد إراقة أحد الإناءين فيجري الأصل في الباقي بلا محذور.

مدفوعة: بأنّ المعارض للأصل الجاري في الفرد الباقي بعد الإراقة لا يلزم أن يكون معاصراً له في الزمان، فإنّ المعارضة تحصل بين إطلاق دليل الأصل للفرد القصير في زمان ما قبل الإراقة وإطلاق دليله للفرد الطويل فيما بعد الإراقة. فحال التعارض بين الأصلين في المقام حال التعارض بين الأُصول في موارد العلم الإجماليّ بالتدريجيّات، فوجوب الاجتناب عن الباقي لا يفرّق فيه بين القول بالعلّية والقول بالاقتضاء.

ثمّ إذا فرض عدم انحصار الماء في الباقي فلا إشكال.

وإذا فرض الانحصار فقد يقال: إنّ الباقي إذا كان طرفاً للعلم الإجماليّ بالغصبية فسوف يكون أمر الوضوء به مردّداً بين الحرمة على تقدير كون الباقي هو المغصوب، والوجوب على تقدير كون المراق هو المغصوب. والحرمة منجّزة بالعلم الإجمالي بالغصبية، والوجوب منجّز بالعلم الإجماليّ بوجوب الوضوء أو وجوب التيمّم، وبذلك تحصل المنافاة بين العلمين الإجماليّين في التنجيز، ومقتضى القاعدة حينئذٍ هو التخيير بين مراعاة هذا العلم أو ذاك.

ولكن إذا فرض أنّ موضوع وجوب الوضوء هو التمكّن من استعمال الماء ولو من ناحية المولى ـ القدرة الشرعية ـ فسوف يكون تنجيز الحرمة المحتملة بالعلم الإجماليّ بالغصبية بنفسه رافعاً لموضوع وجوب الوضوء، فلا يتشكّل العلم الإجماليّ الثاني.

وإذا لم نفرض ذلك فسوف يحصل تزاحم بين التكليفين المعلومين بالعلمين الإجماليّين بلحاظ مرتبة الموافقة القطعية، ولا شكّ في أن جانب الحرمة محتمل الأهمّية، فيتقدم.

وأمّا إذا كان الباقي طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة وانحصر الماء به فسوف يتشكّل علم إجماليّ بوجوب الوضوء أو وجوب التيمّم؛ لأنّ الماء الباقي إذا كان طاهراً وجب الوضوء به، وإلّا وجب التيمّم، ولا يوجد أصل ينقّح طهارته؛ للسقوط بالمعارضة، فيكون هذا العلم الإجماليّ منجّزاً، فيجمع بين الوضوء والتيمّم ولكن مع تقديم التيمّم، إذ لو أخّره لعلم بطلانه ـ على كلّ حالٍ ـ إمّا لصحة وضوئه، أو لنجاسة أعضائه، وبعد الجمع بينهما يصبح بدنه من ملاقي الشبهة المحصورة.

ولا بأس بإجراء أصل الطهارة في البدن؛ لعدم المعارض في المقام؛ بسبب تلف طرف الملاقىٰ ـ بالفتح ـ قبل الملاقاة.

ولو أُريق أحد المشتبهين من حيث الإضافة لا يكفي الوضوء بالآخر. بل الأحوط الجمع بينه وبين التيمّم (١).

---

هذا لو لم نستفِدْ من الروايات[١] الخاصّة الواردة في الماءين اللذَين يعلم بنجاسة أحدهما، الآمرة بالإعراض عنهما والتيمّم أنّ الحال بعد إراقة أحدهما هو الحال قبل الإراقة، وأنّ الجزم بوجود الطاهر لا يحتمل دخله في تشريع التيمّم. وسيأتي[٢] الكلام في تلك الروايات إن شاء الله تعالى.

❊ ❊ ❊

(١) للعلم الإجماليّ بوجوب الوضوء بالباقي، أو التيمّم على فرض انحصار ما يحتمل كونه ماءً في الباقي، وهذا العلم منجّز، كما تقدّم[٣] في شرح المسألة الثالثة.

وقد يدّعىٰ حلّ هذا العلم ـ في المقام ـ باستصحاب وجدان الماء المتيقّن قبل الإراقة، فيتنقّح بذلك موضوع وجوب الوضوء.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه لا يثبت وقوع الوضوء بالماء المطلق.

وثانياً: أنّ هذا الاستصحاب في نفسه غير جارٍ؛ لأنّ مرجع وجدان الماء على التركيب في الموضوعات إلى وجدان شيءٍ وكونه ماءً، فالأصل لابدّ من إجرائه في مائيّة المائع، لافي الوجدان، وأيّ أصلٍ يثبت مائيّة المائع الباقي ساقط بالمعارضة مع ما يماثله في المائع الآخر قبل إراقته.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥١ و ١٥٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ و ١٤.

(٢) في الصفحة ٢٩٨ وما بعدها.

(٣) تقدّم في الصفحة ٢٥٠.

مسألة ( ٦ ) : ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة [(١)]، لكنّ الأحوط الاجتناب [(٢)].

---

(١) إذ لا موجب لإثبات النجاسة حتّى على فرض تنجيز العلم الإجمالي، كما هو واضح.

(٢) وهو : إمّا بلحاظ نفس العلم الإجماليّ الأوّل بنجاسة الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ أو الطرف، وإمّا بلحاظ العلم الإجماليّ الثاني بنجاسة الملاقِي ـ بالكسر ـ أو الطرف.

وقد يقال بعدم صلاحية العلم الإجماليّ الأوّل لتنجيز نجاسة الملاقي ؛ لأنّ المعلوم بهذا العلم نجاسة أحد الإناءين مثلاً، ونجاسة الشيء ليست تمام الموضوع لنجاسة ملاقيه، بل جزءه، والجزء الآخر نفس الملاقاة، فلا يكون العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين منجّزاً لنجاسة الملاقي لأحدهما.

ولنا بيانات لتقريب منجّزية هذا العلم الإجماليّ لنجاسة الملاقي بنحو يوجب خروجها عن دائرة البراءة العقلية المشهورة، غير أنّ تلك البيانات إذا تمّت لا تقتضي التنجيز بنحوٍ تتساقط الأُصول الشرعية ويخلو الملاقي ـ بالكسر ـ من الأصل المؤمّن الشرعي. وقد تعرّضنا لتلك البيانات في الأُصول[(١)].

والمهمّ هنا هو تحقيق حال العلم الإجماليّ الثاني، الذي تخلّص القائلون بعدم وجوب اجتناب الملاقي عن منجّزيته بعدّة وجوه :

الوجه الأوّل : دعوى أنّ أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ حيث إنّها في طول أصالة الطهارة في الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ فلا تقع طرفاً للمعارضة في مرتبتها

---

(١) بحوث في علم الأُصول ٥ : ٢٩٩ ـ ٣٠٥.

مع الأصل في الطرف الآخر، بل يتساقط الأصلان العرضيان في الطرفين، ولا يبقى في مرتبة جريان أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ معارض له.

وهذا البيان يتوقّف:

أوّلاً: على القول بالاقتضاء وإنكار علّية العلم الإجمالي، وإلّا لامتنع إجراء أصل الطهارة في أحد طرفيه، ولو لم يكن له معارض مالم يطرأ عليه أحد موجبات الانحلال.

وثانياً: على فرض الطولية بين أصل الطهارة في الملاقَىٰ ـ بالفتح ـ وأصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ، وأمّا لو فرضا عرضيّين وقعا في مرتبةٍ واحدةٍ طرفاً للمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر.

وثالثاً: على عدم وجود أصلٍ طوليٍّ في الطرف الآخر يكون في رتبة أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ، وإلّا سقطا بالمعارضة.

ورابعاً: على التسليم بكبرى أنّ الأصل الطوليّ لا يقع طرفاً للمعارضة في عرض معارضة الأصل الحاكم عليه.

أمّا الأمر الأوّل فهو تامّ كما حقّقناه في الأُصول[1].

وأمّا الأمر الثاني فيواجه إشكالين: أحدهما خاصّ بأصالة الطهارة، والآخر عامّ.

أمّا الإشكال الخاصّ فهو: أنّ المجعول في قاعدة الطهارة لمّا لم يكن هو الطريقية وإلغاء الاحتمال فلا يكون أصل الطهارة في الملاقَى ـ بالفتح ـ رافعاً لموضوع أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ على حدّ ما يُدّعىٰ من رافعية الاستصحاب السببيّ لموضوع الاستصحاب المسبّبي، فالشكّ في طهارة

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول ٥ : ٢٠٥ وما بعدها.

الملاقي ـ بالكسر ـ غير ملغىً لا وجداناً ولا تعبّداً، فيجري أصل الطهارة فيه في عرض جريان الأصل في الملاقى ـ بالفتح ـ.

وأمّا الإشكال العامّ فهو: أنّ المأخوذ في موضوع دليل أصل الطهارة عدم العلم بالنجاسة، لا عدم العلم بالطهارة، وإنّما لا تجري أصالة الطهارة مع العلم الوجدانيّ بالطهارة؛ لعدم تعقّل الحكم الظاهريّ في هذه الحالة. وعليه فإذا كان الأصل الموضوعيّ موجباً للتعبّد بالعلم بالنجاسة كان رافعاً لموضوع أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ.

وأمّا إذا كان الأصل الموضوعيّ موافقاً فحتّى لو فرض تكفّله لجعل الطريقية لا ينفع ذلك في حكومته على أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ؛ لأنّه إنّما يقتضي العلم التعبّدي بالطهارة، والمفروض أنّ دليل أصالة الطهارة لم يؤخذ في موضوعه عدم العلم بالطهارة ليكون دليل التعبّد بهذا العلم حاكماً، وإنّما خرجت صورة العلم الوجدانيّ بمخصّص عقلي، وهو عدم تعقّل الحكم الظاهريّ معه.

وهذان الإشكالان كلاهما يتّجهان على الحكومة بتقريبها الذي تختاره مدرسة المحقّق النائيني ، وهو: أنّ الأصل الحاكم يلغي الشكّ المأخوذ في موضوع الأصل المحكوم[1].

وأمّا إذا قلنا: إنّ نفس كون أحد الأصلين جارياً في رتبة الموضوع والآخر في رتبة الحكم قرينة عرفية على التقدّم مهما كان المجعول فيهما ـ كما أشرنا إلى ذلك سابقاً ـ فمن الواضح أنّ هذه القرينة العرفية على التقديم فرع التعارض، ولا تعارض بين أصلين متوافقين. وعليه فلا موجب للطولية بين أصل الطهارة في

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٥٩٣ ـ ٥٩٦ و ٦٨٠.

الملاقي وأصل الطهارة في ما لاقاه.

وأمّا الأمر الثالث فهو غير تامٍّ في مثل الموارد التي يكون الطرف الآخر فيها مورداً لأصالة الإباحة، كالماء والطعام، فإنّ أصالة الإباحة في الطرف الآخر نسبتها إلى أصالة الطهارة فيه على حدّ نسبة أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ إلى أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ؛ لكون الشكّ في الحلّيّة والحرمة مسبّباً عن الشكّ في الطهارة والنجاسة، فتتعارض أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ مع أصل الإباحة في الطرف الآخر في مرتبةٍ واحدة.

وأمّا الأمر الرابع فعدم صلاحية الأصل الطوليّ للمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر، واختصاص المعارضة بالأصلين العرضيين يحتاج إلى برهان، وما يمكن أن يبرهن به على ذلك اُمور:

أحدها: أنّ الأصل الطوليّ في طول تساقط الأصلين العرضيّين، إذ لولا تساقطهما لمَا وصلت النوبة إلى هذا الأصل المحكوم، وإذا كان الأصل الطوليّ في مرتبةٍ متأخّرةٍ عن تساقط العرضيّين فلا يقبل أن يكون معارضاً بأحدهما؛ لأنّ الساقط يستحيل أن يمانع ـ بعد فرض سقوطه ـ عمّا لا يتمّ مقتضيه إلّا بعد فرض ذلك السقوط.

ويرد عليه: أنّ الأصل الطوليّ في طول سقوط الأصل الحاكم الموافق له، وسقوط الأصل الحاكم ليس في طول سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، بل كلا السقوطين في عرضٍ واحد، وينشأ سقوط الأصل الحاكم من مانعية مقتضي جريان الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، فلا طولية إذاً بين الأصل الطوليّ وسقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ليستحيل التمانع بينهما، بل الطولية المباشرة بين الأصل الطوليّ وسقوط الأصل الحاكم الموافق. وحيث إنّ هذا السقوط في طول مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر

كان الأصل الطوليّ أيضاً في طول مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر، فلا يلزم من مانعية الأصل العرضيّ في الطرف الآخر للأصل الطوليّ كون الساقط المفروض السقوط في مرتبةٍ متقدّمةٍ ممانعاً عن شيءٍ لا يتمّ مقتضيه إلّا بعد فرض السقوط.

ثانيها: أنّا سلّمنا عدم كون الأصل الطوليّ في طول سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، ولكنّه في طول سقوط الأصل الحاكم، وسقوط الأصل الحاكم مع سقوط الأصل العرضيّ الآخر مستندان إلى علّةٍ واحدةٍ وهي المعارضة بين الأصلين، أي المزاحمة بين مقتضي الإثبات لهذا الأصل ومقتضي الإثبات لذلك الأصل في لسان الدليل. وهذا يعني: أنّ الأصل الطوليّ في طول المعارضة بين الأصلين العرضيّين، والأصل المعارض ـ بالفتح ـ بما هو معارض لا يعقل جريانه ليقع طرفاً للمعارضة مع الأصل الطولي.

والفرق بين هذا البيان وسابقه: أنّه في السابق ادّعي أنّ معنى معارضة الأصل العرضيّ في الطرف الآخر للأصل الطولي كون الساقط ـ بما هو ساقط ـ معارضاً لِمَا هو مترتّب على سقوطه. وهنا يدّعىٰ أنّ معنى المعارضة المذكورة: هو أنّ الأصل المعارَض ـ بالفتح ـ بما هو معارض في المرتبة السابقة يكون معارضاً بعد ذلك الأصل الطولي.

ويرد عليه: أنّ المعارضة تنحلّ في الحقيقة إلى مانعيّتين:

إحداهما: مانعيّة مقتضي الجريان للأصل الحاكم في لسان الدليل عن تأثير مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر، وفي مقابلها ممنوعيّة الأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

والاُخرى: مانعيّة مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر عن تأثير مقتضي الجريان للأصل الحاكم في لسان الدليل، وفي مقابلها ممنوعيّة

الأصل الحاكم.

وعلى هذا الأساس : فإن اُريد أنّ الأصل الطوليّ في طول المانعية الثانية ـ وهي مانعية مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر عن تأثير مقتضي الجريان للأصل الحاكم ـ فهذا صحيح ، إذ ببركة هذه المانعية يسقط الأصل الحاكم ويتمّ موضوع الأصل الطوليّ. ولكن لا محذور في أن يكون الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ـ بما هو مانع عن الأصل الحاكم ـ معارضاً للأصل الطوليّ بحيث يزاحم أوّلاً مقتضي الجريان في الأصل الحاكم ، ويزاحم في رتبةٍ متأخّرةٍ مقتضي الجريان في الأصل الطولي ؛ لأنّ ما هو مفروغ عن مانعيّته يعقل أن يكون مانعاً.

وإن اُريد أنّ الأصل الطوليّ في طول ممنوعية الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ومانعية الأصل الحاكم له ـ وهي المانعية الاُولىٰ ـ فهذه الطولية غير صحيحة ؛ لأنّ تمامية موضوع الأصل الطوليّ وفعلية اقتضائه للجريان إنّما تتوقّف على مانعية الأصل العرضيّ في الطرف الآخر للأصل الحاكم ، لا ممنوعيّته من قبله ، فلا يلزم من معارضة الأصل العرضيّ في الطرف الآخر للأصل الطوليّ كون الأصل الممنوع بما هو ممنوع معارضاً.

ثالثها : أنّا سلّمنا عدم كون الأصل الطوليّ في طول سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ابتداءً ، ولا في طول ممنوعية مقتضيه عن التأثير من قبل الأصل الحاكم ، ولكنّ المطلوب مع هذا يتمّ بلحاظ مجموع أمرين :

أحدهما : أنّ الأصل الطوليّ في طول سقوط الأصل الحاكم.

والآخر : أنّ سقوط الأصل الحاكم في مرتبة سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر. فإذا تمّ هذان الأمران ثبت تأخّر الأصل الطوليّ مرتبةً عن سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ؛ من أجل تأخّره عمّا هو في مرتبته ، ومع كونه في طول سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر يستحيل معارضته له.

والجواب : أنّ هذا مبنيّ على أنّ ما مع المتقدّم رتبةً متقدّم بالرتبة أيضاً ، وهذه الكبرى غير صحيحة ، فإنّ مجرّد كون شيءٍ غير متقدّمٍ ولا متأخّرٍ بالرتبة عن شيءٍ آخر لا يستدعي تقدّمه بالرتبة على كلّ ما يكون ذاك مقدّماً عليه بالرتبة ما لم يتحقّق فيه ملاك التقدّم الرتبيّ بالخصوص.

رابعها : أنّنا سلّمنا أنّ التأخّر عن أحد العرضيّين لا يوجب التأخّر عن العرضيّ الآخر ، لكنّا نثبت بالبرهان عدم صلاحية الأصل الطوليّ للمصادمة مع الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ، وإن كان هذا الأصل العرضيّ صالحاً للمصادمة مع الأصل الطولي.

والبرهان هو : أنّه يلزم من منع الأصل الطوليّ عن الأصل العرضيّ في الطرف الآخر رجوع الأصل الحاكم بارتفاع معارضه، ورجوعه يعني انعدام الأصل الطولي ، وبالتالي انعدام مانعيته ، فيلزم إذاً من مانعيته عدم مانعيته ، فتكون مانعيته مستحيلة ، وهذا يبرهن على عدم إمكان وقوعه طرفاً للمعارضة مع الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ؛ لأنّ المعارضة معناها صلاحيته في نفسه للمنع عن جريان الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ، مع أنّه غير صالحٍ لذلك في نفسه ؛ لأنّ المنع المذكور مستحيل ؛ لاستلزام وجوده لعدمه.

ويرد عليه : أنّ سقوط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر الناشئ من تمامية مقتضي الأصل الطوليّ يستحيل أن يكون منشأً لرجوع الأصل الحاكم ؛ لأنّ هذا السقوط متفرّع على سقوط الأصل الحاكم فلا يعقل أن يكون سبباً في نفي السقوط عن الأصل الحاكم وإجرائه ، وإنّما يعقل جريان الأصل الحاكم عند سقوط الأصل العرضيّ المعارض له إذا لم يستند سقوط هذا الأصل إلى سقوط الأصل الحاكم نفسه.

خامسها : أنّ سقوط الأصل إنّما هو للمعارضة ، أي للعلم الإجماليّ بأنّ أحد

الأصلين ساقط على كلِّ حالٍ فراراً عن محذور المخالفة القطعية، ولمّا لم يكن هناك مرجّح لتطبيق السقوط على أحدهما دون الآخر تعذّر إجراء كلٍّ من الأصلين، فالأساس لعدم جريان الأصلين في الطرفين هو العلم الإجماليّ بعدم جريان أحدهما؛ بسبب عدم إمكان الترخيص في المخالفة القطعية.

وفي هذا الضوء نقول: لدينا عِلمان إجماليّان:

أحدهما: العلم الإجماليّ بسقوط الأصل الحاكم، أو الأصل العرضيّ في الطرف الآخر؛ لأنّ جريانهما معاً مساوق للترخيص في المخالفة القطعية، وهذا العلم ينجّز طرفيه، بمعنى أنّه يمنع عن التمسّك بإطلاق دليل الأصل الحاكم، ويمنع عن التمسّك به لإجراء الأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

والآخر: العلم الإجماليّ بسقوط الأصل العرضيّ الطوليّ، أو الأصل العرضيّ في الطرف الآخر؛ لأنّ جريانهما معاً يؤدّي إلى الترخيص في المخالفة القطعية أيضاً، غير أنّ هذا العلم في طول العلم الإجماليّ الأوّل؛ لأنّه فرع تمامية المقتضي للأصل الطوليّ المتوقّف على سقوط الأصل الحاكم بسبب تنجيز العلم الإجماليّ الأوّل، فهما عِلمان طوليّان وبينهما طرف مشترك، وهو سقوط مقتضي الجريان للأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

وحينئذٍ يقال: إنّ العلم الإجماليّ الثاني لا ينجّز طرفيه، أي السقوطين؛ لأنّ أحد هذين السقوطين منجّز في المرتبة السابقة بالعلم الإجماليّ الأوّل، فيكون منحلاًّ.

ويرد عليه: أنّ العلم الإجماليّ الثاني ليس في طول تنجيز العلم الإجماليّ الأوّل للطرف المشترك، وإنّما هو في طول تنجيزه للطرف المختصِّ بالعلم الأوّل، أي سقوط الأصل الحاكم، فلا موجب لفرض كون التنجّز الذي يكسبه الطرف المشترك من العلم الإجماليّ الأوّل أسبق رتبةً من التنجّز الذي يكسبه من العلم

الإجماليّ الثاني؛ ليكون موجباً للانحلال على فرض تسليم كبرى الانحلال في أمثال ذلك.

سادسها: أنّ تعارض أصلين إنّما يكون إذا كانا متساويين اقتضاءً ومحذوراً.

أمّا اقتضاءً فبأن يكون انطباق موضوع دليل الأصل ـ وهو عدم العلم ـ ثابتاً بالنسبة إلى كلّ واحدٍ منهما.

وأمّا محذوراً فبأن يلزم من مجموعهما الترخيص في المخالفة القطعية، و [ يلزم ] من إجراء أحدهما دون الآخر نفس ما يلزم من إجراء الآخر دونه من محذور الترجيح بلا مرجّح.

وأمّا إذا وجد في أحدهما محذور مستقلّ يمنع عن جريانه ـ وراء محذور الترجيح بلا مرجّح ـ فليس الأصلان متساويين محذوراً؛ لأنّ مورد المحذور المستقلّ لا يمكن الأخذ به بحسب الفرض، ولو اُريد الترجيح بلا مرجّحٍ فلا معنى للمعارضة بينهما، بل يتعيّن مورد المحذور المستقلّ للسقوط.

وعلى هذا الضوء يقال: إنّ الالتزام بجريان الأصل العرضيّ في الطرف الآخر تقديماً له على الأصل الطوليّ ينحصر محذوره بالترجيح بلا مرجّح. وأمّا الأصل الطوليّ فبقطع النظر عن محذور الترجيح بلا مرجّحٍ يستحيل جريانه؛ وذلك لأنّه إذا بني على إسقاط الأصل العرضيّ في الطرف الآخر في مقابل معارضه ـ لفرض عدم المحذور في الترجيح بلا مرجّح ـ يدور الأمر حينئذٍ بين تقديم الأصل الطوليّ عليه، أو تقديم الأصل الحاكم العرضي عليه، وفي هذه الحالة يكون إيثار الأصل الطوليّ بالتقديم بدلاً عن الأصل الحاكم عليه واجداً لمحذورٍ آخر غير محذور الترجيح بلا مرجّح، وهو محذور تقديم المحكوم على حاكمه في مقام الإجراء.

وإن شئت قلت: إنّ فرض معارضة الأصل الطوليّ للأصل العرضيّ في الطرف الآخر مرجعه إلى فرض معارضةٍ واحدةٍ، طرفها من جانب الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، وطرفها من جانبٍ آخر الجامع بين الأصل الحاكم والأصل الطوليّ.

فمن الواضح أنّ افتراض جريان الأصل الطوليّ يستبطن افتراضين:

أحدهما: تقديم الجامع على الأصل العرضيّ في الطرف الآخر، وهذا هو الترجيح بلا مرجّح.

والآخر: تقديم تطبيق هذا الجامع على الأصل الطوليّ بدلاً عن تطبيقه على الأصل الحاكم العرضيّ، وهذا هو محذور تقديم المحكوم على حاكمه.

وهذا يعني أنّ إجراء الأصل الطوليّ واجد لمحذورٍ مستقلٍّ زائدٍ على محذور الترجيح بلا مرجّح، وبذلك يكون الأصل العرضيّ في الطرف الآخر مقدّماً عليه.

ونتيجة ذلك: عدم إمكان إيقاع المعارضة بين الأصل الطوليّ والأصل العرضيّ في الطرف الآخر، بل تنتهي النوبة إلى الأصل الطوليّ بعد تساقط العرضيّين.

وهذا البيان تامّ فنّاً، ولكن قد يقع التأمّل في موافقة الارتكازات العرفية عليه، التي هي المقياس في تشخيص المعارضة بين إطلاقات دليل الأصل؛ لأنّ المعارضة بين الأصلين أو الأُصول ترجع في الحقيقة إلى المعارضة بين ظهورات وإطلاقات دليل الأصل، والنظر العرفيّ هو المحكّم في حجّية الظهور وفي تمييزه معاً.

فقد يقال: إنّ ظهور دليل الأصل في الشمول للأصل الطوليّ ليس حجّةً في نظر العرف على أساس أنّه يرى المعارضة بينه وبين ظهور دليل الأصل في

الشمول للأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

فإن قيل: إذا شكّك في عرفية هذه العنايات فكيف يمكن إعمالها في الأُصول اللفظية؟ إذ لا شكّ في مرجعيّة العامّ الفوقانيّ بعد تعارض الخاصّين، وليس ذلك إلّا ببرهان أنّ أصالة العموم في العامّ يستحيل أن تقع طرفاً للمعارضة مع المخصّص للعامّ، فلا تصل النوبة إليها إلّا بعد تساقط الخاصَّين، فحال أصالة العموم حال الأصل الطوليّ في المقام.

قلنا: إنّ أصالة العموم في طول سقوط الخاصّ المخالف للعامّ، وهذه الطولية مفهومة عرفاً وموجبة لعدم إيقاع المعارضة بينهما. فنسبة أصالة العموم إلى الخاصّ المخالف نسبة الأصل الطوليّ إلى الأصل الحاكم، فلا يقاس ذلك بالطولية المراد تصويرها بين الأصل الطوليّ والأصل العرضيّ في الطرف الآخر.

وعلى ضوء مجموع ما ذكرناه في تحقيق سلامة الأصل الطوليّ عن المعارضة إثباتاً ونفياً يتّضح: أنّه لا موقع للاعتراض على كون الطولية سبباً في نجاة الأصل الطوليّ من المعارضة مع الأصل في الطرف الآخر بأنّ أدلّة اعتبار الأُصول إنّما هي ناظرة إلى الأعمال الخارجية ومتكفّلة لبيان أحكامها، ومن هنا سمّيت بالأُصول العملية، وغير ناظرةٍ إلى أحكام الرتبة بوجه، ففي الظرف الذي يجري الأصل في الملاقي يجري في ما لاقاه أيضاً، ولا تقاس الأحكام الشرعية على الأحكام العقلية المترتّبة على الرتب. وذلك لأنّ المدّعىٰ ليس كون الطولية سبباً في نجاة الأصل الطوليّ من المعارضة بملاك افتراض أنّه إنّما يجري في مرتبةٍ عقليةٍ متأخّرةٍ عن المرتبة العقلية المعدّة لجريان الأصلين العرضيّين، ففي تلك المرتبة لا يوجد أصل سواه، وفي المرتبة التي تحتوي على الأصلين العرضيّين لا ثبوت للأصل الطوليّ، فإنّ سلامة الأصل الطوليّ لو كانت بهذا البيان لاتّجه الجواب بأنّ الأصل حكم الواقع، لا حكم الرتبة.

ولكنّ الأمر ليس كذلك، بل المدّعىٰ سلامة الأصل الطوليّ بملاك أنّه مترتّب وجوداً على تساقط الأصلين، وما هو مترتّب على عدم شيءٍ يستحيل أن يعارضه، بدون فرقٍ بين الأحكام الشرعية، أو العقلية، أو الأُمور التكوينية الخارجية، فإنّ الأمر الخارجيّ أيضاً إذا كان مترتّباً اقتضاءً على عدم شيءٍ فلا يمكن أن يقع التزاحم بين مقتضيه ومقتضي ذلك الشيء، ولا يعني ذلك كون الرتبة وعاءً للأمر الخارجي، فلابدّ إذاً في مقام الجواب من توضيح أنّ الأصل الطوليّ ليس مترتّباً على تساقط الأصلين العرضيّين؛ ليمتنع تعارضه مع أحدهما على النحو الذي شرحناه.

كما اتّضح بما ذكرناه أيضاً: أنّ نكات سلامة الأصل الطوليّ عن المعارضة إثباتاً ونفياً لا يفرق فيها بين أن يكون مفاد الأصل الطوليّ مغايراً مع مفاد الأصل العرضيّ الحاكم عليه، كأصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ وأصالة الطهارة في ما لاقاه؛ أو متّحداً معه، كأصالة الطهارة في شيءٍ مع استصحاب الطهارة فيه. وإن ميّز المحقّق النائينيّ بين الفرضين، وذهب إلى سلامة الأصل الطوليّ في فرض المغايرة دون فرض الاتّحاد في المفاد.

وأفاد في وجه سقوط الأصل الطوليّ بالمعارضة مع وحدة المفاد: أنّ تعارض الأُصول إنّما هو باعتبار تعارض مؤدَّياتها وما هو المجعول فيها، والمؤدّى في كلٍّ من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد، وهو طهارة مشكوك الطهارة[1].

ويرد عليه: أنّ وحدة المدلول في الأصل الحاكم والأصل الطوليّ لا يقتضي دخول الأصل الطوليّ في المعارضة؛ لأنّ ملاك المعارضة ليس مجرّد التنافي بين

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٨.

ذاتي المدلولين، بل ذلك مع فعلية الدلالة في كلٍّ من الدليلين، فإذا لاحظنا دليل قاعدة الطهارة ودليل استصحابها نجد أنّ ذات مدلول دليل القاعدة في هذا الطرف مع ذات مدلول دليل الاستصحاب في الطرف الآخر وإن كانا متنافيين ولكنّ المدّعىٰ أنّ فعلية الدلالة في دليل قاعدة الطهارة على الطهارة الظاهرية غير ثابتةٍ في عرض دلالة دليل الاستصحاب على الاستصحاب، ومع عدم فعلية الدلالتين في عرضٍ واحدٍ لا يعقل التعارض.

الوجه الثاني لعدم تنجيز العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، وهو مختصّ بفرض تأخّر العلم بالملاقاة عن العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، إذ يقال حينئذٍ: إنّ الأصل في الطرف الآخر قد سقط بالمعارضة مع الأصل في الملاقىٰ ـ بالفتح ـ في زمانٍ سابقٍ بسبب العلم الإجماليّ الأوّل، وفي زمان توقّع إجراء أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ لا يوجد أصل معارض له.

ويرد عليه: أنّ التعبّد بالأصل العرضيّ في الطرف الآخر ينحلّ حسب قطعات الزمان إلى تعبّداتٍ متعدّدة، ومن المعلوم أنّ التعبّد به في زمان العلم بالملاقاة إنّما يكون ساقطاً من ناحية العلم الإجماليّ الأوّل بنجاسة أحد الإناءين إذا كان هذا العلم باقياً إلى ذلك الحين، فهو بوجوده البقائيّ إلى ذلك الحين مانع عن التعبّد في ذلك الظرف، لا بصرف وجوده الحدوثي؛ لوضوح أنّه لو كان قد ارتفع وانحلّ لجرىٰ الأصل بعد انحلاله، فالمعارضة بين الأصلين في الإناءين في كلّ زمانٍ فرع بقاء العلم الإجماليّ إلى ذلك الزمان.

وحينئذٍ لا معنى للقول بأنّ الأصل العرضيّ في الطرف الآخر بتمام تعبّداته المتكثّرة قد سقط في الزمان السابق بسبب العلم الإجماليّ الأوّل، بل إنّ التعبّد به المترقّب في زمان العلم بالملاقاة لا يسقطه إلّا بقاء العلم الإجماليّ الأوّل

إلى ذلك الزمان، والمفروض حدوث علمٍ إجماليٍّ آخر في هذا الزمان، وهو العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، فيكون كلٌّ من الوجود البقائيّ للعلم الأوّل والوجود الحدوثيّ للعلم الإجماليّ الثاني مانعاً عن فعلية ذلك التعبّد بالأصل العرضيّ في الطرف الآخر، ويكون أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ معارضاً مع ذلك التعبّد بالأصل العرضيّ في الطرف الآخر في عرضٍ واحدٍ زماناً. غاية الأمر أنّ ذلك التعبّد يوجد فعلاً عاملان لإسقاطه: أحدهما: الوجود البقائيّ للعلم الإجماليّ الأوّل. والآخر: الوجود الحدوثيّ للعلم الإجماليّ الثاني. وأمّا أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ فهو يشترك معه في العامل الثاني للإسقاط، فلا تتحقّق النكتة التي يرتكز عليها هذا الوجه، وهي: أنّ الأصل في الطرف الآخر ساقط في زمانٍ سابق، بل هو ساقط في نفس الزمان وإن تعدّدت فيه عوامل الإسقاط.

ثمّ لو فرض تمامية هذا الوجه وكون الأصل العرضيّ في الطرف الآخر ساقطاً في زمانٍ سابقٍ بحيث يجري أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارضٍ في ظرف جريانه فلابدّ من الكلام في ما استثناه السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ منه، إذ استثنى من ذلك صورتين حكم فيهما بوجوب الاجتناب عن الملاقي:

الأُولى: فيما إذا كان في الطرف العرضيّ الآخر أصل مؤمِّن كان سليماً عن المعارضة قبل العلم بالملاقاة، كما إذا علم بنجاسة الإناء أو الثوب ثمّ علم بملاقاة شيءٍ ثالثٍ للثوب، فإنّه قبل العلم بالملاقاة تتساقط أصالة الطهارة واستصحابها في الإناء والثوب بالمعارضة، ولكن يختصّ الإناء بأصلٍ غير معارض، وهو أصل

---

(١) أُنظر التنقيح ١: ٤١٥ ـ ٤٢٢.

الإباحة؛ لعدم جريان مثل ذلك في الثوب، حيث إنّه لا يؤكل ولا يشرب.

وحينئذٍ فبعد العلم بالملاقاة تصبح أصالة الإباحة هذه معارضةً لأصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ، وبعد التساقط يجب الاجتناب عن الملاقي والامتناع عن الشرب من ماء الإناء.

والتحقيق: أنّ أساس الفكرة في الاستثناء وجيه، ولكن لا يمكن المساعدة على تطبيقها على العلم الإجماليّ بنجاسة ماء الإناء أو الثوب؛ لأنّ أصالة الإباحة في الماء ليست سليمةً عن المعارض قبل العلم بالملاقاة، بل هي معارضة بأصالة البراءة عن مانعية الثوب في الصلاة، بناءً على ما هو الأظهر عند المشهور من كون النجاسة مانعة، لا كون الطهارة الخبثية شرطاً، فإنّه بناءً على ذلك تكون المانعية انحلالية، ويكون الشكّ في نجاسة الثوب شكّاً في فردٍ زائدٍ من المانع، فتجري البراءة عن مانعيته، وتعارض مع أصالة الحلّ في الماء.

أللّهمّ إلّا أن يبنىٰ على كون البراءة وأصالة الحلّ أصلين ثابتين بدليلين، وحينئذٍ فالبراءة عن المانعية تعارض البراءة عن حرمة الشرب، ويرجع إلى دليل أصالة الحلّ بلا معارض، بناءً على ماهو المختار من أنّ: الطرفين إذا كانا مشتركين في أُصولٍ متسانخةٍ ويختصّ أحدهما بأصلٍ لا مسانخ له في الطرف الآخر جرى هذا الأصل، وتساقطت تلك الأُصول.

ولو كانت الفكرة التي يستند إليها الاستثناء قد طبِّقت على مثل العلم الإجماليّ بنجاسة الإناء أو التراب لكان أوضح؛ لأنّ التراب لا تجري فيه أصالة البراءة عن المانعية، بناءً على أنّ الطهارة مأخوذة شرطاً في ما يتيمّم به أو يسجد عليه.

الثانية: فيما إذا كانت الملاقاة المعلومة مقارنةً لنجاسة أحد الإناءين المعلومة إجمالاً وإن كان العلم بالملاقاة متأخّراً عن العلم الإجماليّ بالنجاسة، كما

إذا علم في يوم الخميس بنجاسة أحد الإناءين من يوم الأربعاء، وعلم في يوم الجمعة بأنّ الشيء الثالث كان ملاقياً لأحد الإناءين في يوم الأربعاء ففي مثل ذلك اُفيد: أنّه يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ، وإنّما لا يجب الاجتناب عنه إذا كانت الملاقاة متأخرةً عن النجاسة المعلومة إجمالاً.

وقد اُفيد في وجه ذلك: أنّ العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين إنّما يكون منجّزاً مالم ينحلَّ، ولا يعقل بقاء تنجيزه وأثره بعد زواله وانعدامه. فكما إذا علمنا بنجاسة شيءٍ تفصيلاً ثمّ تبدّل إلى الشكّ الساري يرجع إلى مقتضيات الاُصول ـولا يقال: إنّ النجاسة متنجّزة بحدوث العلم التفصيلي؛ لوضوح أنّ تنجيزه منوط ببقائه ـ فكذلك العلم الإجماليّ لا يترتّب عليه أثر بعد انعدامه.

وفي المقام وإن حصل العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين ابتداءً قبل العلم بالملاقاة، إلّا أنّ هذا العلم الإجماليّ يرتفع وينحلّ بعد العلم بالملاقاة المقارنة لحدوث النجاسة، ويوجد علم إجماليّ آخر متعلق بنجاسة الملاقي والملاقى أو الطرف الآخر، ومقتضى ذلك وجوب الاجتناب عن كلّ واحدٍ من الملاقي والملاقى.

وهذا الكلام لا يخلو من غرابة؛ لأنّ مجرّد انكشاف ملاقاة الشيء الثالث لأحد الإناءين في يوم الأربعاء لا يوجب انعدام العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين وانحلاله، وإنّما يوجب حصول علمٍ إجماليٍّ آخر معاصرٍ معلوماً للعلم الإجماليّ المذكور.

وبكلمةٍ واضحة: أنّ المراد بانعدام العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين: إن كان انعدام أصل حيثية الانكشاف فيه فهو واضح البطلان؛ لبداهة أنّ انكشاف نجاسة أحد الإناءين لا يزال كما هو ولم يتبدّل بالشكّ الساري، كما فرض في مثال العلم التفصيليّ المتبدّل بالشكّ الساري.

وإن كان المراد انعدام حدٍّ من حدود الانكشاف، حيث إنّ المعلوم كان نجاسةً واحدةً وكان الانكشاف انكشافاً لنجاسةٍ مقيّدةٍ بكونها واحدةً، وأصبح الانكشاف الآن انكشافاً للمردّد بين نجاسةٍ واحدةٍ في الطرف الآخر، أو نجاستين في الملاقي والملاقى معاً فلو جارينا هذا التعبير وافترضنا انعدام الحدّ المزبور من حدود الانكشاف فلا يجدي ذلك لإثبات المدّعىٰ؛ لأنّ التنجيز دائر بقاءً مدار ذات الانكشاف، لا بقائه بحدّه ذاك؛ لوضوح أنّ كون النجاسة المنكشفة محدودة بأنّها واحدة لا دخل له في تنجيز تلك النجاسة حدوثاً أصلاً لكي يرتفع التنجيز بانعدام هذا الحدّ وتبدّله.

فالمقام إذا أُريد تشبيهه بموارد العلم التفصيليّ ينبغي أن يشبَّه بما إذا علم تفصيلاً بنجاسة إناءٍ وحده، ثمّ علم بعد ذلك بنجاسته ونجاسة إناءٍ آخر مقارناً له بالملاقاة، لا بما إذا علم تفصيلاً بالنجاسة ثمّ تبدّل إلى الشكّ الساري.

وليعلم: أنّ السيّد الأُستاذ[1] ـ دام ظلّه ـ كما استثنى الصورتين المذكورتين من الوجه المذكور لعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ذكر في مقابل ذلك: أنّ هذا الوجه لا يختصّ بصورة تأخّر العلم بالملاقاة عن العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، بل يشمل أيضاً صورة تقدّم العلم بالملاقاة على العلم الإجماليّ مع فرض كون النجاسة المعلومة إجمالاً سابقةً على الملاقاة، كما إذا فرض العلم في يوم الخميس بملاقاة الثوب لأحد الإناءين في ذلك اليوم، وعلم يوم الجمعة بنجاسة أحد الإناءين إجمالاً من يوم الأربعاء ففي مثل ذلك تجري أصالة الطهارة في الثوب بلا معارض، ولا يجب الاجتناب عنه؛ لأنّ الاعتبار في العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين بالمنكشف لا بالكاشف؛ لوجوب ترتيب آثار المنكشف

---

(١) أُنظر التنقيح ١: ٤٢١.

ـوهو نجاسة أحد الإناءين ـ من زمان حدوثه، فيجب في المثال ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالإجمال من يوم الأربعاء، لا من زمان الكاشف.

وعلى هذا فقد تنجّزت النجاسة بين الإناءين، والشكّ في طهارة كلٍّ منهما يوم الأربعاء قد سقط الأصل الجاري فيه بالمعارضة مع الجاري في الآخر، وبقي الشكّ في حدوث نجاسةٍ اُخرى في الملاقي، والأصل عدم حدوثها، ولا معارض لهذا الأصل.

وعليه لا أثر للعلم الإجماليّ الثاني ـ المتولّد من الملاقاة ـ بنجاسة الملاقي أو الطرف.

وهذا الكلام يعني في الحقيقة إلغاء دخل تقدّم العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين على العلم بالملاقاة في سلامة الأصل الجاري في الملاقي ـ بالكسر ـ عن المعارض، وجعل المناط في سلامة هذا الأصل عن المعارضة تقدّم المعلوم الإجماليّ على الملاقاة، سواء كان العلم الإجماليّ بالنجاسة متقدّماً على الملاقاة والعلم بها، أو متوسّطاً بينهما، أو متأخّراً عنهما معاً.

والتحقيق في المقام: أنّه في فرض تأخّر الملاقاة عن المعلوم الإجماليّ وعدم تأخّر العلم بها عن العلم الإجماليّ ـ كما في المثال المفروض ـ سوف يحصل علمان إجماليان في وقتٍ واحدٍ وهو يوم الجمعة:

أحدهما: العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين من يوم الأربعاء.

والآخر: العلم الإجماليّ بنجاسة الثوب من يوم الخميس ـ الذي هو يوم الملاقاة ـ أو نجاسة الإناء الآخر من يوم الأربعاء.

والكلام في وجه عدم منجّزية العلم الإجماليّ الثاني ومنجّزيته له معنيان:

أحدهما: أنّ تنجيز العلم الإجماليّ لكلا الطرفين فرع تعارض الاُصول

الشرعية فيهما، فيدَّعى في المقام: أنّ الأُصول غير متعارضة، وأنّ الأصل في الثوب الملاقي يجري بلا معارض.

والآخر: أنّ العلم الإجماليّ غير صالحٍ في نفسه للمنجّزية بنحوٍ يدّعىٰ سقوطه عن التأثير، حتّى مع البناء على علّيّة العلم الإجماليّ وعدم إمكان الترخيص الشرعيّ في أحد طرفيه.

والفرق بين هذين المعنيين: أنّ عدم التنجيز على الأوّل نشأ من جريان الأصل بلا معارضٍ في الثوب، ولهذا يختصّ ذلك بمسلك الاقتضاء. وأمّا عدم التنجيز على الثاني فهو لعدم صلاحية العلم الإجماليّ في نفسه، ولهذا يطّرد على مسلك العلّية أيضاً.

فإن اُريد في المقام المعنى الأوّل ودعوى: أنّ الأصل يجري في الثوب بلا معارضٍ، وبسبب ذلك يسقط العلم الإجماليّ الثاني عن المنجّزية فيرد عليه: أنّ الثوب وكلّاً من الإناءين لم يصبح مشكوك النجاسة بسبب العلم الإجماليّ إلّا في زمانٍ واحد، وهو يوم الجمعة ـ في المثال السابق ـ الذي علم فيه بنجاسة أحد الإناءين. وظرف جريان الأصل في كلٍّ من الإناءين والثوب إنّما هو ذلك الزمان، فأصل الطهارة في الإناء الآخر معارض لأصل الطهارة في الثوب.

ودعوى: أنّ العبرة بالمنكشف، ولهذا يجب في المثال ترتيب آثار النجاسة المعلومة بالإجمال من يوم الأربعاء مدفوعة: بأنّ العبرة بالمنكشف في مقدار ما يتنجّز، لا في تحديد ظرف التنجّز، فإنّ ظرف حدوث التنجّز إنّما هو ظرف حدوث العلم؛ لأنّه معلول له ويستحيل أن يكون سابقاً عليه.

غاية الأمر أنّه بالعلم يحدث تنجّز تمام القطعات المنكشفة من يوم الأربعاء، فنجاسة الإناء الآخر في يوم الأربعاء منجّزة من يوم الجمعة، لا أنّها منجّزة في يوم الأربعاء. والتعارض بين الأُصول إنّما هو بلحاظ تنجيز العلم

الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعية. وما دام هذا التنجيز تابعاً للعلم وحادثاً بحدوثه فظرف التعارض بين أصل الطهارة في الإناء الملاقى ـ بالفتح ـ وأصل الطهارة في الإناء الآخر إنّما هو ظرف حدوث العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين، أيْ يوم الجمعة في المثال، ففي يوم الجمعة يكون أيّ أصلٍ مقتضٍ فعلاً لإثبات أنّ أحد الإناءين طاهر من يوم الأربعاء معارضاً للأصل المقتضي فعلاً لإثبات أنّ الإناء الآخر طاهر من يوم الأربعاء، وفي عرض هذين الأصلين زماناً الأصل المقتضي لإثبات أنّ الثوب الملاقي طاهر من يوم الخميس، فتسقط الأُصول كلّها بالمعارضة.

والحاصل: أنّ جريان الأصل في الثوب الملاقي بلا معارضٍ فرع سقوط الأصل في الإناء الآخر في زمانٍ سابق، مع أنّ سقوطه كذلك بلا موجب؛ لأنّه فرع تنجيز العلم الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعية، وهو فرع حدوث العلم، وهذا يعني: أنّ ظرف جريان الأصل في الإناء الآخر وجريان الأصل في الثوب الملاقي واحد اقتضاءً وسقوطاً.

نعم، مفاد أحد الأصلين والمتعبّد به أطول زماناً من المتعبّد به في الآخر؛ لأنّ التعبّد في جانب الثوب مفاده طهارة الثوب من يوم الخميس الذي هو يوم الملاقاة، والتعبّد في جانب الإناء الآخر مفاده طهارته من يوم الأربعاء الذي هو زمان المعلوم بالإجمال. وأمّا التعبّدان فهما متعاصران اقتضاءً وسقوطاً.

وإن أُريد في المقام المعنى الثاني وإسقاط العلم الإجماليّ عن التنجيز ـ بقطع النظر عن الأُصول الشرعيّة، وكونها جاريةً في أحد الطرفين بلا معارض ـ فيرجع ذلك إلى دعوى انحلال العلم الإجماليّ الثاني بالعلم الإجماليّ الأوّل، بحيث يكون جريان الأصل الشرعيّ في الثوب من نتائج الانحلال، لا سبباً له، وسوف يأتي تحقيق ذلك في الوجه الثالث إن شاء الله تعالى.

الوجه الثالث : دعوى الانحلال الحكميّ للعلم الإجماليّ الثاني بـالعلم الأوّل . وهذا الوجه يختلف عن سابقيه في ابتنائهما على صلاحية العلم الإجماليّ الثاني للتنجيز في نفسه ، وإنّما يراد إجراء الأصل المؤمِّن في أحد طرفيه رغم ذلك ، بدعوى : أنّه بلا معارض ، ولهذا كان الوجهان السابقان يتوقّفان على إنكار العلّية والقول بالاقتضاء . وأمّا هذا الوجه فهو يدّعي عدم صلاحية العلم الإجماليّ الثاني للتنجيز ، من دون ربط ذلك بإجراء الأصل المؤمّن ، وبهذا كان يجري على مبنى العلّية أيضاً .

ودعوى الانحلال لها تقريبان :

التقريب الأوّل : أنّ العلم الإجماليّ الثاني في طول العلم الإجماليّ الأوّل ؛ لكونه ناشئاً منه ، ولمّا كان بينهما طرف مشترك ـ وهو الطرف المقابل للملاقى ـ بالفتح ـ فيكون هذا الطرف المشترك منجّزاً في المرتبة السابقة بالعلم الإجماليّ الأوّل ، ومعه يستحيل تنجيز العلم الإجماليّ الثاني في مرتبته ، بل يسقط عن الصلاحية لذلك ؛ لتنجّز أحد طرفيه بمنجّزٍ سابق .

ويرد عليه :

أوّلاً : أنّ العلم الإجماليّ الثاني لو سلّم أنّه في طول العلم الإجماليّ الأوّل فهو في عرض أثره ، وهو التنجيز ، فإنّ العلم الأوّل علّة لأمرين عرضيين : أحدهما التنجيز ، والآخر العلم الإجماليّ الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف ، ولا تأخّر رتبيّ للعلم الثاني عن تنجيز العلم الأوّل ، وبالتالي لا يكون تنجيز العلم الثاني في طول تنجيز العلم الأوّل ؛ ليتعذّر وينحلّ بذلك العلم الإجماليّ الثاني بقاعدة «أنّ المتنجّز لا يتنجّز» ؛ لِمَا تقدّم من أنّ المتأخّر عن أحد العرضيّين لا يلزم أن يكون متأخّراً عن الآخر أيضاً ، فتنجيز كلٍّ من العلمين يكون في عرض تنجيز الآخر ، فلا موجب لسقوط أحد العلمين عن المنجّزية .

وثانياً : أنّ الطولية ممنوعة، حتّى بلحاظ العلمين المولِّدين للتنجيز، فضلاً عن الطولية بين التنجيزين؛ لأنّ العلم الإجماليّ المنجّز هو العلم بالتكليف، لا العلم بالنجاسة. ومن الواضح أنّه لا طولية بين العلم بحرمة استعمال أحد الإناءين والعلم بحرمة استعمال الملاقي لأحدهما أو الآخر.

وثالثاً : أنّ أصل كبرى الانحلال الحكميّ للعلم الإجماليّ على أساس تنجّز أحد طرفيه بمنجّزٍ سابق، واستحالة تنجّز المتنجّز غير مقبولة، وإنّما يسقط مثل هذا العلم الإجماليّ عن المنجّزية للطرف الآخر، حيث يجري فيه الأصل المؤمِّن بلا معارض. وتفصيل ذلك في علم الأُصول.

التقريب الثاني : أنّ الميزان في انحلال أحد العِلمين وخروجه عن الصلاحية للتنجيز بسبب الآخر سبقُ معلوم الآخر، لا سبق نفس العلم، وهذا الميزان منطبق في المقام على العلم بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف؛ لأنّ معلومه متأخّر عن المعلوم في العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف، فينحلّ به، سواء كان متأخّراً عنه علماً أيضاً أوْ لا.

وتوضيح ذلك ـ على ما يستفاد من تقريرات المحقّق النائينيّ ـ ببيان أُمور :

الأوّل : أنّ العلم الإجماليّ إنّما يكون منجّزاً إذا كان علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، ويترتّب على ذلك أنّ بعض أطراف العلم الإجماليّ إذا كان منجّزاً بمنجّزٍ سابقٍ شرعيٍّ، أو منجّزٍ سابقٍ عقليٍّ ـ كالطَّرفية لعلمٍ إجماليٍّ آخر ـ فلا يكون للعلم الإجماليّ أثر، إذ لا يكون علماً بالتكليف على كل تقدير.

الثاني : أنّ تنجيز العلم إنّما هو باعتبار صفة كاشفيّته وطريقيّته، لا بوجود نفسه بما هو صفة خاصّة، ولهذا لو تعلّق العلم بمعلومٍ سابقٍ فلابدّ من ترتيب الأثر من ذلك الزمان دون زمان حدوثه.

ويترتّب على ذلك : أنّه إذا فرضنا العلم بنجاسة أحد الإناءين يوم السبت ثمّ علم يوم الأحد بوقوع نجاسة يوم الجمعة مردّدةٍ بين إناءٍ ثالثٍ وواحدٍ معيّنٍ من الإناءين الأوّلين سقط العلم الحاصل يوم السبت عن المنجّزية بسبب العلم الحاصل يوم الأحد ؛ لأنّ علم يوم الأحد أسبق معلوماً ، وتنجيز العلم تابع للمعلوم ، وبذلك يخرج علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف على كلّ تقدير ؛ لأنّ أحد طرفيه ـ وهو الطرف المشترك بين العلمين ـ يكون منجّزاً بتنجيزٍ عقليٍّ سابق ، وهو التنجيز الحاصل بلحاظ علم يوم الأحد.

الثالث : أنّ إبطال العلم الأسبق معلوماً بمنجّزية العلم المتأخّر معلوماً لا فرق فيه بين أن يكون السبق فيه زمانياً ـ كما هو الحال في المثال السابق ـ أو رتبياً ولو فرض الاقتران بين المعلومين في الزمان.

ومن هذا القبيل العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين ، والعلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي لأحدهما أو الإناء الآخر ، فإنّ المعلوم بالعلم الأوّل أسبق رتبةً من المعلوم بالعلم الثاني ، إذ في مرتبةٍ سابقةٍ على الملاقاة يعلم بنجاسة أحد الإناءين.

وهذا يعني : أنّ التكليف في الإناء الآخر منجّز في مرتبةٍ سابقةٍ على العلم الإجماليّ الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الإناء الآخر. ومعه لا يصلح العلم الإجماليّ الثاني للتنجيز ، بل يخرج عن كونه علماً إجمالياً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير[١].

وهذه الاُمور الثلاثة كلّها محلّ إشكال.

أمّا الأمر الأوّل فلا شكّ في إناطة تنجيز العلم الإجماليّ بأن يكون علماً

---

(١) أجود التقريرات ٢ : ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

بالتكليف المولويّ على كلّ تقدير، غير أنّ هذا المعنى لا ينتفي عن العلم الإجماليّ لمجرّد وجود منجّزٍ عقليٍّ في واحدٍ معيّنٍ من أطرافه؛ لأنّ المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الإجماليّ علماً به: الإلزام المولويّ، والعلم الإجماليّ بالإلزام المولويّ ثابت فعلاً، ولا ينافيه فرض وجود منجّزٍ عقليٍّ في أحد أطرافه، بل ولا وجود منجّزٍ شرعيٍّ كذلك.

نعم، لو كان المقصود بالتكليف الذي يشترط كون العلم الإجماليّ علماً به الكلفة المساوقة للتنجّز لصحّ القول بعدم وجود علمٍ إجماليٍّ بالتكليف، مع وجود منجّزٍ تعيينيٍّ في أحد الطرفين؛ لأنّ الكلفة فيه محرزة وجداناً، ولكنّ الكلفة بهذا المعنى مرجعها إلى التنجيز، ونحن نتكلّم عن العلم الإجماليّ الذي يقع موضوعاً للمنجّزية، وما هو موضوع للمنجّزية إنّما هو العلم الإجماليّ بالإلزام المولويّ، لا العلم الإجماليّ بالكلفة المساوقة للمنجّزية.

فتفسير خروج العلم الإجماليّ عن المنجّزية بوجود منجّزٍ تعيينيٍّ سابقٍ لأحد طرفيه بعدم كونه علماً إجمالياً بالتكليف على كلّ تقديرٍ غير صحيح.

ولهذا ذهب المحقّق العراقيّ[١] في تفسير ذلك إلى تقريبٍ آخر، وهو: عدم صلاحية العلم الإجماليّ للمنجّزية؛ لأنّ المتنجّز لا يتنجّز، كما أشرنا سابقاً.

والصحيح لدينا: أنّ انحلال العلم الإجماليّ في موارد وجود منجّزٍ تعيينيٍّ في أحد طرفيه ليس لزوال صلاحيته للمنجّزية، لا بملاك خروجه عن كونه علماً إجمالياً بالتكليف، ولا بملاك أنّ المتنجّز لا يتنجّز، وإنّما هو انحلال ناشئ من جريان الأصل المؤمِّن في بعض الأطراف بدون معارض، وتفصيل الكلام في ذلك

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

في علم الأُصول[١].

وأمّا الأمر الثاني فلو سلّم الأمر الأوّل فلا مجال لقبول الثاني؛ لأنّ العلم بمعلومٍ سابقٍ يستحيل أن يكون منجّزاً له إلّا من حينه؛ لأنّ العلم بالنسبة إلى حكم العقل بالمنجّزية ليس طريقاً؛ بل هو موضوع، غاية الأمر أنّه موضوع بما هو كاشف، فلا منجّزية قبل العلم.

وكون العلم بمعلومٍ سابقٍ مقتضياً لترتيب الأثر من ذلك الزمان ليس معناه سبق التنجيز، بل تعلّق التنجيز الحادث عند حدوث العلم بتمام قطعات المعلوم، فالمعلوم على امتداده يتنجّز من الآن، أي من حين حدوث العلم، وفرق بين تنجّز التكليف السابق فعلاً والتنجّز السابق، كما هو واضح، ومعه لا يكون مجرّد سبق أحد المعلومين منشأً لانحلال العلم الإجماليّ بالمعلوم المتأخّر.

ثمّ لو سلّم أنّ العلم المتأخر ذا المعلوم المتقدّم ينجّز معلومه من حينه بحيث يكون التنجّز سابقاً على العلم، ولكن إنّما يوجب انحلال العلم المتقدّم ذي المعلوم المتأخّر، وخروجه عن كونه علماً بالتكليف ـ حسب تصورات المحقّق النائيني ـ إذا تعيّن هو لمنجّزية الطرف المشترك دون العلم المتقدّم، وهذا بنفسه يحتاج إلى نكتةٍ إضافية، فلو علم بنجاسة أحد الإناءين يوم السبت ثم علم يوم الأحد بنجاسة يوم الجمعة: إمّا في الأحمر من ذَينك الإناءين، وإمّا في إناءٍ ثالثٍ يتوقّف انحلال العلم الحاصل يوم السبت على أن تكون نجاسة الإناء الآخر في يوم السبت منجّزةً من قبل العلم الإجماليّ المتأخّر الحاصل يوم الأحد؛ لكي يخرج بذلك علم يوم السبت عن كونه علماً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير، مع أنّ هذا بلا معيّن؛ لأنّ كلّاً من العلمين صالح في نفسه لتنجيز تلك القطعة من

---

(١) أُنظر بحوث في علم الأُصول ٥: ١٨٣ ـ ٢٠٣.

نجاسة الإناء الآخر الواقعة في يوم السبت.

وأمّا الأمر الثالث فيرد عليه: أنّ نجاسة الإناء الآخر الواقعة طرفاً للعلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين هي نفس نجاسته الواقعة طرفاً للعلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الإناء الآخر، ولا معنى لفرض السبق والتأخّر الرتبيّ بينهما، فالطرف المشترك بين العلمين إذاً واحد، ونسبته إلى العلمين على نحوٍ واحد.

نعم، الطرفان المختصّان وهما: نجاسة الإناء الملاقى ـ بالفتح ـ ونجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ بينهما طولية وترتّب، ولكنّهما حكمان في موضوعين، وثبوت أحدهما بمنجّزٍ سابقٍ لا يمنع عن كون الآخر تكليفاً جديداً زائداً بنحوٍ يكون العلم الإجماليّ به منجّزاً.

وقد اتّضح حتّى الآن: أنّ هذه الوجوه التي أُفيدت لإبطال تنجيز العلم الإجماليّ الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف، وإجراء أصالة الطهارة في الملاقي لا يتمّ شيء منها. وعليه فلا تجري أصالة الطهارة في الملاقي، بل تسقط بالمعارضة بناءً على الإشكال المتقدّم في سلامة الأصل الطوليّ عن المعارضة.

ولكنّ هذا لا يعني وجوب الاجتناب عن الملاقي مطلقاً، بل يجوز مع ذلك نفي بعض آثار النجاسة عنه ظاهراً في بعض الموارد وإن لم يحكم بطهارته؛ وذلك فيما إذا لم يكن الطرف الآخر مجرىً لأصالة الحلّ والبراءة، بل كان الأصل الجاري فيه متمحّضاً في الاستصحاب وأصالة الطهارة، وكان الملاقي ـ بالكسر ـ في نفسه مجرىً لأصالة الحلّ والبراءة، بأن كانت نجاسته المشكوكة موضوعاً لحرمة الشرب أو الأكل، أو للمانعية في الصلاة، ففي مثل ذلك تجري أصالة الحلّ أو البراءة عن المانعية في الملاقي ـ بالكسر ـ بدون معارض، لا لأنّه أصل طوليّ، بل لأنّه أصل لا يوجد في الطرف الآخر ما يسانخه.

والمختار في محلّه: أنّه كلّما وجد في طرفي العلم الإجماليّ أصلان متسانخان واختصّ أحدهما بأصلٍ لا مسانخ له في الآخر سقط المتسانخان، وبقي الأصل المختصّ جارياً بلا معارضٍ، سواء كان عرضياً أو طولياً.

فإن قيل: إنّ الأصل في الطرف الآخر يعارض كلاًّ من الأصل المسانخ له في هذا الطرف والأصل المختصّ به، فأصالة الطهارة في الطرف الآخر ـ مثلاً ـ تعارض أصالة الطهارة في هذا الطرف وأصالة الإباحة معاً.

قلنا: إنّ معارضة أصالة الطهارة لأصلٍ آخر مرجعها إلى معارضة دليلها لدليل الأصل الآخر، ولدينا دليلان: أحدهما دليل أصالة الطهارة، والآخر دليل أصالة الحلّ، وهناك معارضة داخلية في دليل أصالة الطهارة بين فردين منه؛ لأنّ برهان عدم تعقّل الترخيص في المخالفة القطعية يوجب عدم إمكان الجمع بين فردين منه.

فإن قيل: إنّ هذا البرهان بمثابة القرينة اللبّية المتّصلة أوجب الإجمال في دليل قاعدة الطهارة، ومعه يستحيل أن يكون معارضاً لدليل أصالة الحلّ أو البراءة، فتجري أصالة الإباحة بلا معارض.

وإن قيل: بأنّ هذا البرهان بمثابة القرينة المنفصلة لم يمنع عن انعقاد ظهورين في دليل أصالة الطهارة للشمول لكلٍّ من الطرفين، وحينئذٍ يكون ظهوره في الشمول للطرف الآخر معارضاً لظهوره للشمول لهذا الطرف، (ولظهور دليل أصالة الحلّ للشمول لهذا الطرف)[1]، ويسقط الجميع بالمعارضة. فالمدار على نكتة أنّ البرهان المذكور هل يلحق بالقرائن المتّصلة ـ كما هو الظاهر ـ أو المنفصلة؟

---

(١) ما بين القوسين أثبتناه من نسخة النجف، وقد سقطت من نسخة بيروت.

مسألة ( ٧ ) : إذا انحصر الماء في المشتبَهَين تعيّن التيمّم. وهل تجب إراقتهما، أوْ لا ؟ الأحوط ذلك، وإن كان الأقوى العدم [١].

---

(١) الكلام في هذه المسألة يقع في مقامين :

أحدهما : في تشخيص حكمها على ضوء القواعد.

وتحقيق ذلك : أنّ الوضوء يتصوّر على أنحاء :

فتارةً يتوضّأ المكلّف بكلا الماءين تباعاً دون أيّ عناية.

وأُخرى يتوضّأ بأحدهما، ثمّ يصلّي، ثمّ يتوضّأ بالآخر ويصلّي.

وثالثةً يتوضّأ بأحدهما ويصلّي، ثمّ يغسل مواضع وضوئه بالماء الآخر ويتوضّأ به ويصلّي.

ورابعةً يتوضّأ بأحدهما، ثمّ يغسل مواضع وضوئه بالماء الآخر ويتوضّأ به ويصلّي.

ولا شكّ في بطلان الصورة الأُولى؛ للعلم فيها ببطلان الوضوء الثاني، وبنجاسة البدن وعدم إحراز الطهارة الحَدَثيَّة؛ لاحتمال كون الطاهر هو الثاني.

وكذلك الصورة الثانية فإنّه وإن لم يعلم بوقوع الصلاة في النجس ولكنّه يعلم ببطلان الوضوء الثاني، ولا يحرز وقوع الصلاة مع الطهارة الحدثية.

وأمّا الصورة الثالثة فلا إشكال في صحّتها على القاعدة؛ لاقتضائها إحراز وقوع صلاةٍ مع الطهارة الحدثية والخبثية.

وإنّما الكلام في الصورة الرابعة، فإنّ هذه الصورة وإن كانت تقتضي إحراز الطهارة الحدثية ولكنّها توجب من ناحيةٍ أُخرى محذور الوقوع في النجاسة، وذلك بأحد بيانين :

البيان الأوّل: ما ذكره صاحب الكفاية [١] من إجراء استصحاب بقاء النجاسة المعلومة تفصيلاً حين غسل مواضع الوضوء بالماء الثاني وقبل أن ينفصل عنها ماء الغسالة فيما إذا فرض قلّة الماء الثاني، ولا يعارض باستصحاب الطهارة المعلومة إجمالاً في أحد الزمانين: إمّا زمان ما بين الملاقاة بين الماءين، وإمّا زمان ما بعد الانفصال؛ لعدم جريان الاستصحاب في مجهول التأريخ في مقابل الاستصحاب الجاري في معلوم التأريخ.

وأمّا بناءً على عدم التفرقة بين المجهول والمعلوم تأريخه في موارد توارد الحالتين فالاستصحابان متعارضان، كما هو الصحيح، وتجري حينئذٍ أصالة الطهارة.

البيان الثاني: ما ذكره المرحوم المشكينيّ [٢] في حاشيته على الكفاية من تصوير علمٍ إجماليٍّ في المقام حين بِدء المكلّف بغسل وجهه بالماء الثاني، فإنّه يعلم إجمالاً إمّا بنجاسة وجهه، أو بنجاسة سائر أعضاء وضوئه.

وهذا العلم الإجماليّ: تارةً يقرَّب تأثيره على أساس قواعد تنجيز العلم الإجماليّ، ويقال: إنّ مجرّد خروج سائر الأطراف بعد ذلك عن الطرفية بغسلها بالماء الثاني لا يبطل تنجيز العلم الإجماليّ، كما تقدّم.

وأُخرى يقرَّب تأثيره باستصحاب بقاء النجاسة المعلومة في البدن إلى ما بعد تطهير سائر الأعضاء بالماء الثاني.

أمّا التقريب الأوّل فقد يقال بعدم تنجيز هذا العلم الإجماليّ، بناءً على أنّ

---

(١) كفاية الأُصول: ٢١٦.

(٢) كفاية الأُصول (بحاشية المشكيني): ١: ٢٨٠ ذيل قول المصنّف: أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً.

الأُصول تجري في أطراف العلم الإجماليّ إذا لم تؤدِّ إلى الترخيص في المخالفة القطعية الإجمالية؛ وذلك لأنّ إجراء أصالة الطهارة في الوجه وفي سائر الأعضاء لا يؤدّي إلى محذور الترخيص في المخالفة القطعية الإجمالية؛ لأنّ الأداء إلى هذا المحذور إن كان بلحاظ اقتضاء الأُصول المذكورة الترخيص في الصلاة فعلاً فهو غير صحيح؛ لأنّ الصلاة فعلاً محكومة بالبطلان على كلّ حال؛ لاستصحاب بقاء الحدث، وعدم إحراز الوضوء بالماء الطاهر إلى أن يتمّ غسل سائر الأعضاء بالماء الثاني والتوضّؤ به، وعندئذٍ لا يكون الترخيص في إيقاع الصلاة إلّا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية لذلك العلم الإجماليّ بالنجاسة.

وليس التكليف بلحاظ الحدث والتكليف بلحاظ الخبث تكليفين مستقلّين ليقال: إنّ جريان أصل الطهارة فعلاً يوجب المحذور ـ محذور المخالفة القطعية ـ بلحاظ التكليف الأوّل، وانضمام ذلك إلى مخالفة التكليف الثاني لا يدفع المحذور. بل إنّ مرجع التكليفين إلى التكليف الواحد بإيقاع الصلاة مع الطهارتين، ولم يحصل من ناحية إجراء أصالة الطهارة في الوجه وسائر الأعضاء ترخيص في تطبيق هذا الواجب على ما يعلم إجمالاً بعدم كونه مصداقاً له، إذ قبل إتمام الغسل بالماء الثاني لا تجوز الصلاة على كلّ حال، سواء جرت أصالة الطهارة في أعضاء الوضوء جميعاً، أو لا؛ لعدم إحراز ارتفاع الحدث، وبعد إتمام الغسل بالماء الثاني يخرج غير الوجه من أعضاء الوضوء عن الطرفية للعلم الإجماليّ المذكور بالنجاسة، ومعه لا يبقى له إلّا طرف واحد، فلا يكون الترخيص في الصلاة إلّا ترخيصاً في المخالفة الاحتمالية.

وأمّا التقريب الثاني فتحقيقه: أنّ المانعية للنجاسة بعد الفراغ عن انحلاليّتها وتكثّرها بتكثّر النجاسة إن كانت تثبت لكلّ فردٍ من النجاسة بما هي مضافة إلى موضعها المخصوص من البدن أو الثوب فالأثر الشرعيّ ثابت للفرد، وفي مثل

ذلك لا يجري استصحاب النجاسة المذكورة في المقام؛ لأنّ المستصحب: إن كان هو النجاسة المضافة إلى موضعها المخصوص فهو من استصحاب الفرد المردّد؛ للقطع بأنّ هذا الموضع ارتفعت عنه النجاسة لو كانت حادثةً فيه، وذاك الموضع لم ترتفع عنه على فرض حدوثها، فلا شكّ في البقاء والارتفاع.

وإن كان المستصحب جامع النجاسة ـ أي نجاسة البدن بدون تشخيص ـ فهذا متعذّر؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر الشرعيّ المطلوب إثباته ـ وهو المانعية ـ مترتّب على الفرد، لا على الجامع، أي على نجاسة اليد بما هي يد مثلاً، لا على نجاستها بما هي بدن.

وأمّا إذا كانت المانعية ثابتةً ـ حسب المستظهر من دليلها ـ لكلّ نجاسةٍ بما هي نجاسة البدن، لا بما هي نجاسة اليد أو الرجل أو الوجه جرى استصحابها، وكان من القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وبذلك يظهر ميزان التمييز بين استصحاب الفرد المردّد المحقّق عدم جريانه واستصحاب القسم الثاني من الكلّي، فإنّهما وإن كانا متّحدين مورداً ولكن متى كان الأثر ثابتاً للجامع جرى الاستصحاب، وكان من القسم الثاني، ومتى كان ثابتاً للفرد بعنوانه تعذّر جريانه، وكان من استصحاب الفرد المردّد.

ومن ذلك ينقدح الجواب على الشبهة العَبَائيَّة[1] القائلة: بأنّ لازم جريان استصحاب الكلّي أنّ أحد طرفي العلم الإجماليّ لو غسل ولاقت يدي غير المغسول ثمّ المغسول يحكم بنجاستها بمجرّد ملاقاة المغسول رغم العلم بطهارته؛ لإجراء استصحاب بقاء النجاسة في أحد الطرفين، فتكون اليد ملاقيةً لمستصحب النجاسة فيحكم بنجاستها.

---

(١) راجع نهاية الأفكار ٤: ١٣٠، وفوائد الأُصول ٤: ٤٢٢.

والجواب : أنّ نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أثر شرعيّ لنجاسة ذات الملاقى بالخصوص، فنجاسة ملاقي الوجه النجس ـ مثلاً ـ أثر شرعيّ لنجاسة الوجه بما هي نجاسة للوجه، لا لنجاسة الوجه بما هي نجاسة للبدن على الإجمال، وهذا يعني : أنّ الأثر مترتّب على الفرد، لا على الجامع.

فإن اُريد إثبات نجاسة اليد باستصحاب نجاسة ذات ذلك الطرف الذي كان نجساً فهو من استصحاب الفرد المردّد.

وإن اُريد إثباتها باستصحاب النجاسة بمقدار ما هي مضافة إلى الجامع بين الطرفين فليست موضوعاً للحكم الشرعيّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ.

ثمّ لو فرضنا استلزام الصورة الرابعة للابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية فلابدّ أن نعرف أنّه هل يكفي في تطبيق الروايات[١] الخاصّة الآمرة بالتيمّم والإعراض عن الماءين، على القاعدة، كما حاوله المحقّق الخراساني [٢]، بدعوى : أنّ ذلك من أجل التحفّظ من محذور النجاسة الخبثية ؟

وفي هذا المجال ينبغي توضيح أمرين :

أحدهما : أنّ ذلك كلّه لو سلّم فهو لا يكفي لتطبيق النصّ على القاعدة، إذ لا يفسّر تجاوز النصّ عن الصورة الثالثة الخالية من المحذور.

والآخر : أنّا لو قطعنا النظر عن الصورة الثالثة وسلّمنا بمحذور النجاسة الخبثية في الصورة الرابعة فهل أنّ القاعدة كانت تقتضي ـ لولا النصّ ـ تقديم رعاية هذا المحذور والانتقال إلى التيمّم ؟

قد يقال ذلك ؛ لأجل أنّ الطهارة الخبثية مقدّمة على الطهارة الحدثية المائية

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ١٥١ و ١٥٥، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ و ١٤.

(٢) اُنظر كفاية الاُصول : ٢١٦.

في مورد التزاحم، ومقتضى ذلك الانتقال إلى التيمّم.

ولتحقيق هذه النقطة يجب أن نتكلّم في ملاك تقديم الطهارة الخبثية على الحدثية عند وجدان ماءٍ واحدٍ لا يكفي إلّا لأحد الأمرين؛ لكي نعرف أنّ ذلك الملاك ـ على القول به في ذلك الفرض ـ هل ينطبق على محلّ الكلام، أو لا؟

وتوضيح ذلك: أنّ تقديم الطهارة الخبثية في فرض عدم كفاية الماء لرفع الحدث والخبث معاً: إمّا أن يكون بملاك أنّ موضوع دليل وجوب الوضوء القدرة الشرعية، ودليل وجوب رفع الخبث يرفع القدرة الشرعية، فيكون حاكماً على دليل وجوب الوضوء ورافعاً لموضوعه. أو بملاك أنّ القدرة المأخوذة في كلٍّ من الدليلين عقلية، وبهذا يحصل التكافؤ بين الدليلين، غير أنّه يقدَّم دليل وجوب الطهارة الخبثية: إمّا تطبيقاً لقوانين باب التزاحم على القول بتعقّل التزاحم بين الواجبات الضمنية، أو تطبيقاً لقوانين باب التعارض على القول بعدم تعقّل التزاحم بينها.

أمّا الملاك الأوّل فلا ينطبق على المقام؛ لأنّ المأخوذ في موضوع دليل وجوب الوضوء القدرة الشرعيّة على متعلّقه، وخطاب «لا تصلِّ في النجس» لا يكون معجزاً مولوياً عن الوضوء بالماء الطاهر من الماءين المشتبهين، وإنّما يعجز عن الاحتياط بالجمع بين الوضوء بهذا الماء وبذاك؛ لأنّ الجمع هو الذي يؤدّي إلى الابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية دون الوضوء بأحدهما، ولم يؤخذ في موضوع وجوب الوضوء القدرة الشرعية على الجمع وعلى الموافقة القطعية، بل القدرة الشرعية على الموافقة الواقعية لخطابه، وهي حاصلة، فلا موجب لحكومة خطاب «لا تصلّ في النجس» عليه، بل الدليلان كلاهما فعليّان.

وأمّا الملاك الثاني فهو أيضاً لا ينطبق، إذ لا معنى لفرض التعارض بين دليلي: «توضّأْ» و«لا تصلِّ في النجس» بعد إمكان جعلهما معاً في الواقع، فإنّ

ميزان التعارض استحالة الجمع بينهما في عالم الجعل، ولا استحالة في المقام، فلا يتحقّق تعارض ليصل الكلام إلى دعوى تقديم أحد الدليلين على الآخر.

وكما لا تعارض بين الجعلين لا تزاحم بين الواجبين؛ لعدم عجز المكلف عن الجمع بينهما، وإنّما هو عاجز عن تحصيل العلم بالجمع بينهما.

وعليه فإطلاق كلٍّ من الدليلين ثابت، ومقتضى ذلك وجوب الصلاة مع الوضوء وعدم النجاسة، وهو وجوب يعقل جعله؛ لعدم كونه تكليفاً بغير المقدور. غاية الأمر أنّ المكلّف لا يتمكّن من تحصيل العلم بإتيان هذا الواجب؛ لأنّه إن توضّأ بكلا الماءين بالنحو المقرّر في الصورة الرابعة أحرز الوضوء ولكن لم يحرز الطهارة الخبثية. وإن اكتفى بالوضوء بأحدهما أحرز الطهارة الخبثية ـ ولو بالأصل ـ ولكن لم يحرز الوضوء. ومقتضى القاعدة حينئذٍ التنزّل إلى الموافقة الاحتمالية للواجب المعلوم، لا تبديله بالتيمّم مع فعلية إطلاق دليل وجوب الوضوء.

هذا كلّه في المقام الأوّل.

وأمّا المقام الثاني فهو في ملاحظة النصّ الوارد في المقام.

ففي رواية سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عن رجلٍ معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماءٍ غيره؟ قال: «يهريقهما ويتيمّم»[1]. ومثلها رواية عمّار[2].

والكلام يقع في هذا النصّ ـ بعد وضوح رفع اليد به عن مقتضى القاعدة ـ في تشخيص الموضوع تارةً، وتحديد المحمول أُخرى.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٥٥، الحديث ١٤.

أمّا من ناحية الموضوع فالظاهر اختصاص مورد النصّ بالماءين القليلين، فيبقى الباقي تحت القاعدة. ووجه الاختصاص: التعبير بقوله: «وقع في أحدهما قذر» الظاهر في الانفعال بالملاقاة. ويؤيّده عنوان الإناء المناسب لذلك، وكذلك فرض كون الإناء معه.

وأمّا من ناحية المحمول فهناك أمران: أحدهما الأمر بالإراقة، والآخر الأمر بالتيمّم.

أمّا الأمر بالإراقة فقد يقال بعد وضوح عدم كونه أمراً مولويّاً نفسياً ولو بقرينة الارتكاز: إنّه يتكفّل وجوباً استطراقياً، بمعنى وجوب الإراقة تحقيقاً لموضوع وجوب التيمّم، وهو الفقدان.

ويرد عليه: أنّ مقتضى ذلك عدم تحقّق موضوع وجوب التيمّم قبل الإراقة، وهو يساوق وجوب الوضوء، فيكون إيجاب الإراقة المعجِّز عن وجوب الوضوء غير عقلائي، فلا يصحّ حمل الدليل على مثل هذا المفاد.

نعم، لو فرض أنّ الفقدان كان قيداً للواجب لا للوجوب رجع إلى الأمر بالتيمّم المقيّد بالفقدان، ولكنّ قيدية الفقدان للواجب بصورة مستقلّةٍ عن تقييد الوجوب به لمّا كان أمراً غير معهودٍ ولا مفهومٍ عرفاً فلا يكون الدليل ظاهراً في ذلك، بل هو ظاهر في الإرشاد إلى عدم الانتفاع بالماء. أو هو على الأقلّ محتمل لذلك بنحوٍ يوجب الإجمال، فلا ملزم نفسيّ أو شرطيّ بالإراقة.

وأمّا الأمر بالتيمّم فقد يستدلّ به على تعيّنه بنحوٍ لا يجوز الوضوء حتّى بالنحو المتقدّم في الصورة الثالثة. ولكنّ الظاهر عدم دلالته على ذلك؛ لأنّه أمر في مورد توهّم الحظر، ومثل هذا الأمر لا يدلّ على أكثر من المشروعية. فالمكلّف مخيّر في مورد النصّ بين التيمّم وبين الوضوء بالنحو المشار إليه، وبذلك يقيّد إطلاق دليل وجوب الوضوء المقتضي لتعيّن الوضوء ولو باستعمال الصورة الثالثة،

مسألة ( ٨ ) : إذا كان إناءان : أحدهما المعيَّن نجس ، والآخر طاهر ، فأُريق أحدهما ولم يعلم أنّه أيّهما فالباقي محكوم بالطهارة [(١)].

وهذا بخلاف ما لو كانا مشتبَهَين وأُريق أحدهما فإنّه يجب الاجتناب عن الباقي [(٢)].

---

وبعد رفع اليد عن إطلاقه المقتضي للتعيّن بروايات الباب يثبت التخيير المذكور. بل لو فرض استعمال الماء في الوضوء بالنحو المذكور في الصورة الرابعة صحّ الوضوء أيضاً ، تمسّكاً بإطلاق دليله ، حتّى لو قيل باستلزام هذه الصورة للابتلاء بمحذور النجاسة الخبثية ، غاية الأمر أنّ المكلّف على هذا التقدير يكون مقصّراً في تفويت الطهارة الخبثية على نفسه بسوء اختياره ، بعدوله عن الصورة الثالثة إلى الرابعة .

❊ ❊ ❊

(١) لجريان الأُصول المؤمِّنة ، وعدم وجود علم إجماليٍّ موجب لتعارضها ؛ لأنّ العلم الإجماليّ لم يحصل إلّا بعد إراقة أحد الإناءين ، وخروجه بذلك عن محلّ الابتلاء ، فلا يكون العلم الإجماليّ منجّزاً ، ولا الأُصول متعارضة ، إلّا إذا كان للمُراق أثر فعلي ، من قبيل ما لو كان قد توضّأ به ، أو لاقاه بثوبه فإنّ أصالة الطهارة في المُراق تجري حينئذٍ بلحاظ الأثر الفعلي ، وتسقط بالمعارضة مع أصالة الطهارة في الباقي .

(٢) كما تقدّم في المسألة الخامسة[(١)] ؛ لأنّ العلم الإجماليّ حدث في ظرف دخول الطرفين معاً في محلّ الابتلاء ، فكان علماً إجمالياً بالتكليف الفعليّ على كلّ تقدير ، وسبباً لتساقط الأُصول بالمعارضة .

---

(١) تقدّم في الصفحة ٢٦٢ .

والفرق : أنّ الشبهة في هذه الصورة بالنسبة إلى الباقي بَدْوية، بخلاف الصورة الثانية فإنّ الماء الباقي كان طرفاً للشبهة من الأوّل وقد حكم عليه بوجوب الاجتناب.

مسألة ( ٩ ) : إذا كان هناك إناء لا يعلم أنّه لزيدٍ أو لعمروٍ والمفروض أنّه مأذون من قبل زيدٍ فقط في التصرّف في ماله لا يجوز له استعماله [١].

وكذا إذا علم أنّه لزيدٍ ـ مثلاً ـ لكن لا يعلم أنّه مأذون من قبله أو من قبل عمرو.

---

(١) وقد قيل في توجيه ذلك : بأنّ استصحاب عدم إذن المالك ينقِّح موضوع حرمة التصرّف المركّب من كون المال للغير وعدم إذن المالك، والجزء الأوّل محرز بالوجدان، والثاني بالاستصحاب، فتثبت الحرمة[١].

والتحقيق : أنّ ملكية الغير للمال وعدم الإذن منه اللذَين يتألّف منهما موضوع الحرمة : تارةً يكونان جزءين عرضيّين في موضوع الحرمة، فكلّ من الملكية والإذن المأخوذ عدمه يضافان إلى ذات الغير في مرتبةٍ واحدة. وأُخرى يكونان جزءين طوليّين، بمعنى أنّ الإذن المأخوذ عدمه لا يضاف إلى ذات الغير، بل إليه بما هو مالك.

فعلى الأوّل لا يمكن في المقام إجراء استصحاب عدم الإذن؛ لأنّ المراد إن كان عدم الإذن المقيّد بالمالك بما هو مالك فليس هذا جزء الموضوع للحكم

---

(١) لم نعثر عليه.

الشرعي، فلا يجري استصحابه. وإن كان المراد عدم الإذن من ذات المالك فهو جزء لموضوع الأثر الشرعي، ولكنّه من قبيل استصحاب الفرد المردّد؛ لأنّ ذات المالك مردّد بين زيدٍ وعمرو، وعدم الإذن من الأوّل مقطوع الارتفاع، ومن الثاني مقطوع البقاء.

ومنه يعلم: أنّه لو علم بأنّ المال لزيد وتردّد أمر الإذن بين أن يكون صادراً منه أو من عمروٍ لا إشكال في جريان استصحاب عدم الإذن، حتى لو فرض أنّ الإذن لوحظ بما هو مضاف إلى ذات المالك في عرض إضافة الملكية إليه، لا في طول ذلك؛ لأنّ استصحاب عدم صدور الإذن من ذات زيدٍ تامّ الأركان، فتثبت به الحرمة.

ثمّ إنّ لازم إجراء الاستصحاب في فرض تردّد المالك بين الآذن وغيره، والبناء على أنّ الإذن مضاف إلى المالك بما هو مالك أن ينسدّ باب استصحاب مالكيّة زيدٍ للمال إذا كنّا نشكّ في بقائها مع العلم بإذنه فعلاً؛ لأنّ هذا الاستصحاب لا يثبت النسبة التقييدية الملحوظة بين الإذن والملكية، أي لا يثبت صدور الإذن من المالك.

فإذنُ الغير ومالكيّته إن لوحظا بنحو العرضية والتركيب لم يجرِ استصحاب عدم الإذن في فرض تردّد المالك بين الآذن وغيره؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردّد.

وإن لوحظا بنحو الطولية والتقييد لم يجرِ استصحاب الملكية في فرض الشكّ في بقائها، مع إحراز الإذن فعلاً لإثبات جواز التصرّف، وإنّما يجري هذا الاستصحاب إذا قيل بأنّ ملكية الغير وإذنه مأخوذان بنحو العرضية والتركيب، فيثبت أحدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب.

مسألة ( ١٠ ) : في الماءين المشتَبَهَيْن إذا توضّأ بأحدهما أو اغتسل، وغسل بدنه من الآخر ثمّ توضّأ به أو اغتسل صحّ وضوؤه أو غسله على الأقوى [١]. لكنّ الأحوط ترك هذا النحو مع وجدان ماءٍ معلوم الطهارة، ومع الانحصار، الأحوط ضمّ التيمّم أيضاً [٢].

---

(١) تقدّم تحقيق ذلك في المسألة السابعة.

(٢) كأنّه استشكل في صحّة الوضوء بالنحو المذكور، دون فرقٍ بين فرض الانحصار وعدمه.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ جهة الاستشكال أحد أُمور:

الأوّل: دعوى أنّ دليل وجوب الوضوء مفاده الوجوب التعييني، ومع العلم بعدمه بلحاظ النصّ الخاصّ لا يبقى دليل على أصل تشريع الوضوء والأمر به ولو تخييراً، فيقع باطلاً؛ لعدم إحراز الأمر به.

وهذه الدعوى لو تمّت في فرض الانحصار فلا تجري في فرض عدم الانحصار؛ لأنّ الأمر التعيينيّ بالوضوء محرز بدليله في هذا الفرض، فلا مانع من التمسّك بإطلاقه.

ولكنّ الدعوى في نفسها غير صحيحةٍ؛ لأنّ النصّ الخاصّ بعد عدم استفادة الالتزام بالتيمّم من الأمر الوارد فيه ـ لوروده في مورد توهّم الحظر ـ لا يقتضي إلّا تقييد إطلاق دليل الأمر بالوضوء المقتضي للتعيينية، دون رفع اليد عنه رأساً.

الثاني: دعوى ظهور الأمر بالتيمّم في الإلزام التعيينيّ به، ومعه يسقط دليل وجوب الوضوء في المقام.

وهذه الدعوى لو تمّت في فرض الانحصار فلا تجري في فرض عدم الانحصار؛ لأنّ المقيّد لدليل وجوب الوضوء ـ وهو الإلزام التعيينيّ بالتيمّم ـ

مخصوص بصورة الانحصار.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الوضوء بالنحو المذكور إذا كان ساقطاً بنحوٍ ينتقل الشارع منه إلى التيمّم ـ وهو بدل طوليّ ـ فكيف لا ينتقل منه إلى البدل العرضيّ في فرض عدم الانحصار؟!

ولكنّ هذه الدعوى في نفسها ساقطة؛ لما تقدم من أنّ النصّ الخاصّ لا دلالة فيه على أكثر من مشروعية التيمّم.

الثالث: دعوى حرمة الوضوء؛ لكونه مُوقِعاً للمكلّف في تفويت الطهارة الخبثية، ومع حرمته يقع باطلاً.

وهذه الدعوى لا يفرق فيها بين فرض الانحصار وعدمه. ولكنّها ساقطة؛ لأنّ الواجب هو الصلاة مع عدم النجاسة، والوضوء بالماء الطاهر من المشتَبَهين ليس في نفسه مصداقاً لمخالفة خطاب «صلِّ مع عدم النجاسة» ليكون حراماً، وإنّما هو ملازم مع تفويت الطهارة الخبثية، فلا محذور في التقرّب به ووقوعه صحيحاً.

الرابع: دعوى أنّ الامتثال التفصيليّ مقدّم على الامتثال الإجماليّ.

وهذه الدعوى تجري في فرضَي الانحصار، وعدمه؛ لأنّ الوضوء بالماء الثالث في فرض عدم الانحصار امتثال تفصيليّ، فيقدَّم على الوضوء بالنحو المفروض بالماءَين المشتَبَهين.

وهذه الدعوى ساقطة؛ لعرضيّة الامتثالين، كما حقّقنا في الأُصول[1].

فاتّضح ممّا ذكرناه: أنّ الوضوء بالماءَين المشتَبَهَين بالنحو المذكور في المتن يقع صحيحاً على كلّ حالٍ في فرضَي الانحصار وعدمه. ولا ينافي ذلك

---

(١) بحوث في علم الاصول ٤: ١٧٣ ـ ١٧٨.

مسألة ( ١١ ) : إذا كان هناك ماءان توضّأ بأحدهما أو اغتسل، وبعد الفراغ حصل له العلم بأنّ أحدهما كان نجساً ولا يدري أنّه هو الذي توضّأ به أو غيره، ففي صحة وضوئه أو غسله إشكال [١]؛ إذ جريان قاعدة الفراغ هنا محلّ إشكال.

---

استحقاق العقاب بلحاظ تفويت الطهارة الخبثية فيما إذا فرض عدم وجود ماءٍ آخر يمكن رفع النجاسة به، وقلنا بأنّ الوضوء بالطريقة المذكورة يوجب الابتلاء بمحذور النجاسة.

❊ ❊ ❊

(١) وقد ذكر السيّد في المستمسك[١] في توضيح المسألة: أنّه تارةً يفرض تلف الماء الآخر، وأُخرى يفرض عدم تلفه.

فعلى الأوّل تكون صحّة الوضوء مبنيّةً على أنّ جريان قاعدة الفراغ في الوضوء هل يتوقّف على احتمال الالتفات حين العمل، أوْ لا ؟

فإن قيل بالتوقّف لم تجرِ القاعدة في المقام؛ لأنّ النجاسة المعلومة إجمالاً لم يلتفت إليها إلّا بعد العمل. وإن قيل بعدم التوقّف جرت القاعدة وصحّ الوضوء.

وعلى الثاني يكون العلم الإجماليّ قائماً؛ للعلم الإجماليّ بنجاسة الآخر، أو وجوب الوضوء ثانياً، ومعه يمتنع جريان الأصل المرخّص، فإنّ الوضوء بمنزلة الملاقي ـ بالكسر ـ الذي يمتنع جريان الأصل المرخّص فيه إذا كان العلم الإجماليّ القائم بينه وبين طرف الملاقى ـ بالفتح ـ حاصلاً بعد العلم بالملاقاة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

والتحقيق : أنّ صحّة الوضوء في فرض تلف الماء الآخر قبل حصول العلم بنجاسة أحد الماءين لا تبتنى على جريان قاعدة الفراغ إثباتاً ونفياً ؛ لإمكان إحراز صحّة الوضوء بإجراء أصالة الطهارة في الماء الذي توضّأ به بلحاظ أثره الفعليّ وهو صحّة الوضوء، ولا يعارض بأصالة الطهارة في الطرف الآخر ؛ لأنّ المفروض تلفه قبل العلم الإجماليّ بالنجاسة، فالوضوء صحيح على أيّ حالٍ : إمّا لقاعدة الفراغ، أو لأصالة الطهارة في الماء.

وأمّا في فرض عدم تلف الطرف الآخر وانحفاظ كلا الماءين حين حصول العلم الإجماليّ بنجاسة أحدهما، فيكون المقام شبيهاً بمسألة ملاقي طرف الشبهة المحصورة، مع حصول العلم الإجماليّ بالنجاسة بعد العلم بالملاقاة، وتكون قاعدة الفراغ في الوضوء بمثابة أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ هناك.

فإن قيل هناك بأنّ أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ تسقط بالمعارضة مع ما يماثلها في الطرف الآخر، وينتهي إلى أصل الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ بلا معارض على أساس طوليّته وكونه في رتبةٍ متأخّرة، وعدم كون العلم الإجماليّ مانعاً عن جريان الأصل في أحد طرفيه إلّا للمعارضة جرى ذلك في المقام، بناءً على جريان قاعدة الفراغ وكونها في طول أصالة الطهارة، وعدم وجود أصلٍ طوليٍّ في مرتبتها في الماء الآخر، كأصالة الإباحة.

وإن قيل هناك بأنّ الطوليّة لا أثر لها في سلامة الأصل الطوليّ عن المعارضة، وإنّما يسقط الأصلان المتسانخان الثابتان بدليلٍ واحدٍ في الطرفين، ويَسْلم عن المعارضة الأصل الذي يختصّ بأحد الطرفين إذا لم يكن مسانخاً ـ أي كان مرجعه إلى دليلٍ آخر ـ ففي المقام تسقط أصالة الطهارة في الماء المتوضَّأ به، وفي طرفه، وفي أعضاء الوضوء، كما تسقط أصالة الحلّ بالمعارضة في الماءين، وتبقى قاعدة الفراغ سليمةً عن المعارض ؛ لأنّها من سنخٍ آخر، فلا تعارض

بقاعدة الطهارة في الطرف الآخر.

نعم، إذا افترضنا أنّ الماء المتوضَّىٰ منه تلف بتمامه حين حصول العلم الإجماليّ بالنجاسة لم تكن أصالة الحلّ متعارضةً في الطرفين، وأمكن حينئذٍ إيقاع المعارضة بين قاعدة الفراغ في الوضوء وأصالة الحلّ في الماء الآخر؛ لأنّهما أصلان من دليلين، ولم تقع معارضة في داخل كلٍّ منهما، فيتعارض الدليلان.

وإن قيل هناك بعلّية العلم الإجماليّ الآبية عن جريان الأصل في أحد الطرفين ولو بدون معارضٍ ما لم ينحلّ العلم الإجماليّ بموجبٍ من موجبات الانحلال، فالعلم الإجماليّ بوجوب الوضوء ثانياً أو نجاسة الماء الآخر منجّز، وينحصر طريق إبطال منجّزيته ـ على القول بالعلّية ـ في دعوى انحلاله وسقوطه عن الصلاحية للتنجيز، بتنجّز أحد طرفيه في المرتبة السابقة.

فكما ادّعي في مسألة الملاقي أنّ العلم الثاني بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف منحلّ؛ لكونه في طول العلم الأوّل بنجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ أو الطرف، فيكون الطرف منجّزاً في المرتبة السابقة على العلم الثاني، ومعه لا يصلح هذا العلم للتنجيز، كذلك قد يدّعى في المقام أنّ العلم ببطلان الوضوء الواقع أو نجاسة الطرف في طول العلم بنجاسة الإناء المتوضَّى منه أو الطرف، فيكون الطرف منجّزاً في المرتبة السابقة، فينحلّ العلم الإجماليّ المتأخّر.

ويندفع هذا التوهّم: بأنّ بطلان الوضوء بنفسه منجّز بالعلم بنجاسة أحد الماءين؛ لأنّها تمام الموضوع للبطلان، بخلاف الملاقي ـ بالكسر ـ فإنّها غير منجّزةٍ بنفس العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الماءين عندهم؛ لأنّها ليست تمام الموضوع لنجاسة الملاقي، بل هي مع الملاقاة، وعليه فبطلان الوضوء منجّز على كلّ حال.

وبما ذكرناه ظهر وجه النظر في ما أفاده في المستمسك: من إمكان المنع

وأمّا إذا علم بنجاسة أحدهما المعيَّن وطهارة الآخر فتوضّأ، وبعد الفراغ شكّ في أنّه توضّأ من الطاهر أو من النجس فالظاهر صحة وضوئه؛ لقاعدة الفراغ [١].

---

من تنجّز بطلان الوضوء بدعوى الانحلال، بناءً على أنّ ترتّب العِلمين القائمين بالموضوع كافٍ في انحلال اللاحق بالسابق. ومن أنّ المتّجه بناءً على ذلك التفصيل بين صورة جمع الماء المتوضَّىٰ به، وصورة تلفه، ففي الأُولى يبنىٰ على الانحلال، وفي الثانية على عدمه[١].

ووجه النظر: ما عرفت من أنّ دعوى الانحلال في المقام لا أثر لها؛ لأنّ المراد بها إخراج بطلان الوضوء عن المنجّزيّة، مع أنّ بطلان الوضوء يتنجّز بنفس العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الماءين؛ لأنّها تمام الموضوع له، ففرق بينه وبين نجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ، فإنّ هذه إنّما كان يترقّب تنجّزها بالعلم الإجماليّ الثاني، فمع انحلاله يزول عنها التنجيز. وأمّا بطلان الوضوء فهو منجّز بالعلم بنجاسة أحد الماءين، فدعوى انحلال العلم الثاني به لا أثر لها. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الماء المتوضّىٰ به مجموعاً أو تالفاً، إذ على الأوّل يكون لنجاسته أثران يتنجّزان بالعلم الإجماليّ بالنجاسة: أحدهما بطلان الوضوء به، والآخر حرمة شربه. وعلى الثاني ينحصر أثره القابل للتنجّز ببطلان الوضوء.

❊ ❊ ❊

(١) فإنّ احتمال البطلان هنا لا ينشأ من جهاتٍ يعلم بعدم الالتفات إليها حين العمل، فاحتمال الأذكرية محفوظ، وهذا كافٍ لجريان القاعدة.

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٦٧.

نعم، لو علم أنّه كان حين التوضّؤ غافلاً عن نجاسة أحدهما يشكل [١].

---

(١) لاختصاصها بموارد احتمال الالتفات، كما بيّنّاه في محلّه.

ثمّ مع عدم جريان القاعدة في هذا الفرض قد يقال بتصحيح الوضوء بإجراء أصل الطهارة في الماء المتوضَّىٰ به على إجماله؛ لأنّه يشكّ في طهارته ونجاسته فعلاً، ولا معارض لهذا الأصل؛ لعدم وجود علمٍ إجماليٍّ بالنجاسة حتّى تسقط الأُصول بالمعارضة.

والتحقيق: أنّ هذا الأصل من قبيل استصحاب الفرد المردّد، فقد يستشكل فيه: بأنّ أصل الطهارة: إن اُريد إجراؤه في واقع الماء المتوضّى به فهو: إمّا معلوم الطهارة، وإمّا معلوم النجاسة. وإن اُريد اجراؤه في الماء المتوضّى به بهذا العنوان فلا أثر له؛ لأنّ الأثر مترتّب على طهارة ذات الماء، لا على طهارته بما هو مستعمل في الوضوء، بمعنى أنّ الوضوء بالماء وكونه طاهراً مأخوذان بنحو التركيب والعرضية، فلابدّ من الوضوء بماءٍ وكونه طاهراً، وهذا يعيّن إجراء الأصل في ذات الماء، ولو فرض أخذ الموضوع بنحو التقييد وأخذ الطهارة شرطاً بما هي طهارة للماء المتوضّى به بهذا العنوان لمَا أمكن إثبات الشرط باستصحاب الطهارة؛ لكونه مثبتاً.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ أصل الطهارة يمكن إجراؤه في واقع الماء المتوضّى به، وهو وإن كان مردّداً بين معلوم النجاسة ومعلوم الطهارة ولكن لا محذور مع ذلك في جعل أصالة الطهارة عليه، لا ثبوتاً؛ لأنّ جعل الحكم الظاهري معقول ما دام الواقع غير منجّزٍ بالعلم التفصيليّ، ولا إثباتاً؛ لأنّ المفهوم عرفاً من الغاية في قوله: «حتّى تعلم أنّه قذر» جعل العلم غايةً بما هو منجّز وقاطع للعذر، لا أخذ الشكّ بعنوانه في موضوع الأصل تعبّداً، فلا تكون الغاية حاصلةً، فتجري أصالة الطهارة ويصحّح بها الوضوء.

مسألة ( ١٢ ) : إذا استعمل أحد المشتبَهَين بالغصبية لا يحكم عليه بالضمان إلّا بعد تبيّن أنّ المستعمل هو المغصوب [١].

---

(١) في هذا الفرع يتشكّل علمان إجماليان :

أحدهما : العلم بعدم إذن المالك في التصرّف في أحد المالين.

والآخر : العلم ـ بعد استعمال أحد المالين ـ بضمانه ، أو حرمة التصرّف في المال الآخر.

فإن لوحظ العلم الإجماليّ الأوّل وحده وقع الكلام في كفايته لتنجيز الضمان ، وإخراجه عن تحت البراءة العقلية المعروفة بينهم. والمعروف عدم صلاحيته لذلك ؛ لأنّ عدم إذن المالك في التصرّف في المال المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل تمام الموضوع لحرمة التصرّف وجزء الموضوع للضمان ، والجزء الآخر الاستعمال والإتلاف الذي يوجب اشتغال الذمّة بالمال ، فالعلم الإجماليّ بعدم الإذن في أحد المالين ينجّز حرمة التصرّف ، ولا ينجّز الضمان وشغل الذمّة ؛ لعدم كونه علماً بتمام موضوعه.

وهذا يتمّ بالنسبة إلى غير من كان المال داخلاً في عهدته قبل الاستعمال والإتلاف ، من قبيل شخصٍ مأذونٍ من قبل صاحب اليد في مالين ، غير أنّه يعلم بأنّ صاحب اليد قد غصب أحدهما من مالكه ، وأنّ مالكه لا يرضى بالتصرّف فيه ، ففي مثل ذلك لا عهدة قبل الاستعمال على المأذون ، وعلمه بعدم إذن المالك الواقعيّ علم بجزء الموضوع للضمان وشغل الذمّة ، فلو أتلف أحدهما لا يتجزّأ الضمان بذلك العلم.

وأمّا من كان المال داخلاً في عهدته قبل الاستعمال فلا يجري فيه هذا الكلام ؛ وذلك من قبيل الغاصب الذي يعلم إجمالاً بأنّ أحد المالين الواقعين تحت

يده قد غصبه، وأنّ الآخر له، ففي مثل ذلك يكون عالماً بوقوع أحد المالين في عهدته قبل الاستعمال والإتلاف؛ لأنّ الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه معلوم إجمالاً، وهو تمام الموضوع للعهدة، والعهدة تقتضي إعادة المال بتمام ما يمكن من خصوصيّاته.

وما يمكن إعادته من غير التالف فعلاً هو تمام الخصوصيّات، حتّى الشخصية. وما يمكن إعادته من التالف غير الشخصية من الخصوصيّات، فوجوب ردّ ما يمكن ردّه من خصوصيّات المال التالف منجّز بنفس العلم الإجماليّ الأوّل.

وأمّا العلم الإجماليّ الثاني فهو نظير العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف؛ لأنّه: تارةً يفرض الإتلاف بعد العلم الإجماليّ بالغصبية. وأُخرى يفرض قبله.

فإن فرض الإتلاف بعد العلم الإجماليّ بالغصبية فلابدّ من ملاحظة الملاكات التي يستند إليها من يقول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ إذا كانت الملاقاة بعد العلم الإجماليّ بالنجاسة؛ لنرى هل أنّ تلك الملاكات تجري في المقام، أوْ لا؟

فإن كان الملاك في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ وعدم تنجيز العلم الإجماليّ بنجاسته أو نجاسة الطرف هو تأخّره زماناً عن العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقَى ـ بالفتح ـ أو الطرف، وسقوط الأُصول في الطرف سابقاً الأمر الذي يجعل الأصل في الملاقي ـ بالكسر ـ بدون معارضٍ فهذا الملاك نفسه جارٍ في المقام؛ لأنّ التأخّر الزمانيّ بنفسه مفروض.

وإن كان الملاك في جريان أصالة الطهارة في الملاقي ـ بالكسر ـ طوليّته وتأخّره الرتبيّ عن أصالة الطهارة في الملاقى ـ بالفتح ـ الأمر الذي يوجب

جريانه في مرتبته بدون معارضٍ فهذا الملاك لا يجري في المقام؛ لأنّ أصالة البراءة عن الضمان ووجوب دفع البدل ليست في طول أصالة البراءة عن حرمة التصرّف التكليفية في المال لكي تسقط البراءة عن حرمة التصرّف في المال في المرتبة السابقة بالمعارضة، وتصل النوبة إلى أصالة البراءة عن الضمان بلا معارض.

وإن كان الملاك في عدم تنجيز العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف كونه معلولاً للعلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف فيسقط عن المنجّزية في مرتبته؛ لأنّ الطرف منجّز في المرتبة السابقة بالعلم الأوّل، فهذا الملاك يأتي في المقام؛ لأنّ العلم الإجماليّ بالضمان أو غصبية المال الآخر متأخّر رتبةً عن العلم بغصبية أحد المالين، فينحلّ بتنجّز الطرف المشترك بين العِلمين بالعلم السابق.

ومن لا يرى تمامية كلّ هذه الملاكات هناك يرى أيضاً تنجيز العلم الإجماليّ بالضمان، أو حرمة التصرّف في المال الآخر.

وإن فرض الإتلاف قبل العلم الإجماليّ بالغصبية فهو من قبيل فرض الملاقي قبل العلم الإجماليّ بالنجاسة. فإذا قيل هناك بتنجيز العلم الإجماليّ بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف يقال هنا بتنجيز العلم الإجماليّ بالضمان، أو حرمة التصرّف في الآخر.

وقد يُدَّعىٰ: أنّ هذا العلم الإجماليّ غير منجّز في المقام؛ لوجود أصلٍ نافٍ في أحد الطرفين ومثبتٍ في الطرف الآخر، فالضمان مورد للأصل النافي، وحرمة التصرّف في المال الآخر مورد للاستصحاب المثبت، وهو أصالة عدم كون الباقي ملكاً له، أو لمن أذن له في التصرّف فيه لو كان هناك مجيز، حيث إنّ جواز التصرّف في الأموال المتعارفة التي بأيدينا يحتاج إلى سببٍ محلّلٍ له: من

اشترائها، أو هبتها، أو إجازة مالكها. والأصل عدم تحقّق السبب المحلّل، وهو أصل مثبت على وفق العلم الإجماليّ، فلا مانع من جريانه، وبهذا تبقى أصالة عدم حدوث الضمان في الطرف المتلف سليمةً عن المعارض.

وهذه الدعوى غير صحيحة؛ وذلك لأنّ الأصل الجاري في الباقي كثيراً ما يكون بنحوٍ ينقِّح موضوع الضمان أيضاً. فمثلاً: إذا فرضنا أنّ المالين يعلم بأنّهما للغير ويعلم إجمالاً بعدم الإذن من الغير في أحدهما فاستصحاب عدم الإذن يكون جارياً في كلا الطرفين، ويثبت به في الباقي حرمة التصرّف، وفي التالف الضمان؛ لأنّ موضوع شغل الذمّة هو إتلاف مال الغير بدون إذنه، وإتلاف مال الغير وجداني، وكونه بلا إذنه بالاستصحاب. ففرض استصحاب عدم الإذن في الباقي يساوق فرض استصحابٍ مماثلٍ في التالف بنحوٍ يتنقّح به موضوع شغل الذمّة، فلا تصل النوبة إلى أصالة البراءة عن ذلك.

وإذا فرضنا أنّ المكلّف يعلم بأنّ المالين معاً كانا له، وأنّ أحدهما انتقلت ملكيّته إلى آخر ولكنّه غصبه منه فلا مجال لجريان استصحابٍ مثبتٍ للتكليف في الباقي، بل الجاري استصحاب بقاء ملكية الشخص للمال، وهو استصحاب نافٍ، وبعد تساقط الاستصحابين تتعارض البراءة عن ضمان التالف مع البراءة عن حرمة التصرّف في الباقي، ويكون العلم الإجماليّ منجِّزاً.

وإذا فرضنا أنّ المكلّف يعلم بأنّ المالين معاً لزيدٍ ويعلم بأنّه اشترى أحدهما منه، ولا يدري أيّهما فأتلف أحد المالين يجري استصحاب عدم انتقال كلٍّ من المالين إلى ملكه، وبقائه على ملك زيدٍ في كلا الطرفين، وبهذا الاستصحاب نثبت حرمة التصرّف في الباقي بدون إذن زيد، وضمان التالف لزيد.

نعم، هناك صورة واحدة قد يتوهّم فيها جريان الاستصحاب بنحوٍ يثبت حرمة التصرّف في الباقي، ولا يصلح لإثبات الضمان في التالف، وهي: ما إذا علم

المكلّف بأنّ المالين معاً كانا لزيدٍ وعلم بأنّ أحدهما انتقل إليه، والآخر لعمروٍ واشتبها، ثمّ استعمل أحدهما وأتلفه فإنّ كلّ واحدٍ من المالين لو لوحظ في نفسه لكان طيب نفس زيدٍ بانتقاله إلى المكلّف العالم إجمالاً غير محرز، فيجري استصحاب عدم طيب نفسه المنقّح لموضوع «لا يحلّ مال امرئٍ مسلمٍ إلّا بطيب نفسه»[1]، ولكن لا يتنقّح بذلك موضوع الضمان وشغل الذمّة؛ لأنّ موضوعه إتلاف مال الغير، وبالاستصحاب المذكور لا يثبت أنّ هذا مال الغير.

ولكن قد تقدّم[2] في أوائل هذا الفصل أنّ الاستصحاب المذكور لا تثبت به حرمة التصرّف أيضاً، فلاحظ.

وهكذا يتّضح: أنّ فرض كون الباقي مورداً لاستصحابٍ موضوعيٍّ منقّحٍ لموضوع حرمة التصرّف، ولا يكون التالف مورداً لاستصحابٍ موضوعيٍّ منقّحٍ لموضوع الضمان وحاكمٍ على أصالة البراءة عنه لا يتمّ إلّا بافتراض صدفة، وهي: أن يكون الباقي مملوكاً للغير سابقاً، والتالف غير محرزِ المملوكية للغير سابقاً.

---

(١) عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، الحديث ٩٨.

(٢) تقدّم في الصفحة ٢٤٦.



# الأسآر

# فصل

سؤر نجس العين ـ كالكلب والخنزير والكافر ـ نجس [1]،

(١) السُؤْر : كلمة لا تخلو من غموض؛ لعدم تداولها في العرف الحاضر بنحوٍ يكشف عن تحديد مدلولها الأصلي.

وانعقاد اصطلاح الفقهاء على تسمية كلّ ما باشره جسم حيوانٍ بالسؤر لا يعيّن حمل اللفظ عليه ما لم يحرز وجود الاصطلاح في لغة الأئمّة ، وتعريفات اللغويّين متفاوتة سعةً وضيقاً بنحوٍ لا يحصل الوثوق من ناحيتها.

والمتيقّن من السؤر : ما باشره الحيوان بفمه من الشراب، فكلّ دليلٍ على حكم لهذا العنوان يثبت به جريان الحكم على هذا المتيقّن، وأمّا جريانه على ما زاد فيتوقّف على مناسبات الحكم والموضوع. فقد يستظهر منها في دليلٍ شمول السؤر لتمام المعنى الاصطلاحي، ولا يستظهر ذلك في آخر، ففي دليل الحكم بنجاسة السؤر لا بأس باستظهار شمول السؤر لمطلق المباشرة بالمناسبات المركوزة للسراية عرفاً، بخلاف دليل التبرّك بالسؤر مثلاً.

ومجرّد إطلاق كلمة «السؤر» في بعض الروايات على بقية الطعام ـ كما قد يظهر من رواية زرارة : «فلا بأس بسؤره، وإنّي لأستحيي أن أدع طعاماً لأنّ الهرّ

وسؤر طاهر العين طاهر (١).

---

أكل منه»[١] ورواية مناهي النبيّ : «نهى عن أكل سؤر الفار»[٢] ـ لا يدلّ على استقرار اصطلاحٍ في ذلك بحيث يحمل اللفظ الوارد عنهم مطلقاً عليه، ولو لم تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع.

وكذلك أيضاً ما دلّ على إطلاق كلمة «السؤر» على ما باشره الإنسان بغير فمه، كما في رواية عيص بن القاسم في سؤر الحائض، قال: «توضّأ منه، وتوضّأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونةً، ثمّ تغسل يدها قبل أن تدخلها الإناء»[٣]، فإنّ قوله: «قبل أن تدخلها الإناء» قرينة على أنّ السؤر طبّق بلحاظ المباشرة باليد.

وعلى أيّ حالٍ فلا إشكال في أنّ سؤر النجس بالمعنى الأعمّ للسؤر نجس على أساس الانفعال بالملاقاة التي لا يفرَّق فيها بين أنحاء الملاقاة وأنحاء الملاقى.

❊ ❊ ❊

(١) وذلك لأنّ طاهر العين: إن كانت طهارته ثابتةً بالأصل فالسؤر أيضاً يحكم بطهارته بالأصل.

وإن كانت ثابتةً بدليلٍ اجتهاديٍّ دالٍّ على طهارة العين ابتداءً فهو يدلّ بالالتزام العرفيّ على طهارة السؤر؛ لعدم تعقّل العرف لتنجيس الطاهر.

وإن كانت ثابتةً بدليلٍ اجتهاديٍّ بلسان طهارة سؤره ونفي البأس عنه به

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٢، وفيه: «لأستحيي من الله».

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأسآر، الحديث ٧.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٢، الحديث ٦٣٣.

ـ كما هو الواقع في أخبار السؤر في المقام ـ فالأمر واضح، كما في رواية معاوية، قال: سأل عذافر أبا عبد الله ـ وأنا عنده ـ عن سؤر السُنُّور، والشاة، والبقرة، والبعير، والحمار، والفرس، والبغال، والسباع يشرب منه، أو يتوضّأ منه؟ فقال: «نعم، اشرب منه وتوضّأ». قال: قلت له: الكلب؟ قال: «لا». قلت: أليس هو سبع؟! قال: «لا والله إنّه نجس»[1].

ورواية أبي العباس، قال: سألت أبا عبد الله عن فضل الهرّة، والشاة، والبقرة، والإبل، والحمار، والخيل، والبغال، والوحش، والسباع، فلم أترك شيئاً إلّا وسألته عنه؟ فقال: «لا بأس به»، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال: «رجس نجس لا تتوضّأ بفضله»[2].

ورواية محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله قال: سألته عن الكلب يشرب من الإناء؟ قال: «اغسل الإناء». وعن السنور؟ قال: «لا بأس أن يتوضّأ بها، إنّما هي من السباع»[3].

ويمكن أن يستفاد من هذه الروايات كبرى أنّ سؤر كلّ طاهرٍ طاهر: إمّا بلحاظ انتزاع هذا العنوان وانسياقه إلى الذهن من الأمثلة الكثيرة، التي حكم بنفي البأس عن سؤرها وفضلها في الخبرين الأوَّلين. وإمّا بلحاظ تعليل نفي البأس عن فضل السنّور بالسَبُعِيَّة بعد إرجاع التعليل بالسَّبعيّة إلى التعليل بما هو مفروض في السبع من الطهارة، لا لخصوصيّة السَّبعيّة.

وقد تستفاد الكبرى المذكورة من مفهوم التعليل في الخبرين الأوّلين، حيث

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٦٦، الباب ١ من أبواب الأسآر، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٢٨، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٣، وفيه: «أن تتوضّأ من فضلها».

وإن كان حرام اللحم [١].

---

علّل النهي عن سؤر الكلب بنجاسته، ولكن من المعلوم أنّ هذا بمجرّده لا يكفي لاستفادة الكبرى؛ لأنّ مقتضى التعليل إسراء الحكم المعلّل إلى سائر موارد العلّة، وليس له مفهوم يقتضي كون العلّة المذكورة علّةً منحصرة.

❊ ❊ ❊

(١) لدخوله تحت الكبرى السابقة، والتصريح ببعض أفراده في تلك الروايات. غير أنّ البعض[١] ذهب إلى وجوب الاجتناب عن سؤر الحيوانات التي لا يؤكل لحمها استناداً إلى رواية عمّار، عن أبي عبد الله قال: سئل عمّا تشرب منه الحمامة؟ فقال: «كلُّ ما أُكِلَ لحمه فتوضّأ من سؤره واشرب»[٢].

ورواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله قال: «لا بأس أن تتوضّأ ممّا شرب منه ما يؤكل لحمه»[٣].

فإنّهما تدلّان ـ بمفهوم الوصف أو مفهوم التحديد ـ على البأس في ما لا يؤكل لحمه، وهذا البأس إذا ادّعي إلى جانبه ارتكاز طهارة العين التي لا يؤكل لحمها فنفس هذا الارتكاز وارتكاز أنّ الطاهر لا ينجس يكون قرينةً على صرفه عن الدلالة على نجاسة العين نفسها إلى الحزازة في السؤر. وعلى أيّ حالٍ لا بدّ من حمل هذه الحزازة على التنزّه والكراهة، جمعاً بينها وبين الروايات السابقة.

---

(١) أُنظر المبسوط في فقه الإماميّة ١: ١٠ والمهذّب ١: ٢٥.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٠، الباب ٤ من أبواب الاسآر، الحديث ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣١، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

أو كان من المسوخ (١)، أو كان جلّالاً (٢).

نعم، يكره سؤر حرام اللحم (٣).

---

(١) لدخوله تحت الكبرى بعد البناء على طهارة المسوخ. وسيأتي[١] الكلام عن طهارتها ونجاستها في البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى.

(٢) لِمَا أُشير إليه في المسوخ.

نعم، قد يتوهّم: أنّ النهي عن سؤر ما لا يؤكل لحمه شامل للمحرّم بالذات والمحرّم بالعرض، وفي الأوّل وردت قرينة على نفي الحرمة، ولم يرد مثل ذلك في الثاني، فيحكم بلزوم الاجتناب في الثاني دون الأوّل.

لكن يرد عليه: أنّ اللزوم واللالزوم مدلولان للخطاب، وليسا بحكم العقل، وبعد قيام القرينة على عدم اللزوم في المحرّم بالذات يتعيَّن حمل الدليل على التنزّه، ولا يبقى مجال لاستفادة اللزوم منه.

(٣) لروايتي: عبد الله بن سنان وعمّار المتقدّمتين، وإن كان إثبات الكلّيّة بمفهوم الوصف فيهما مشكلاً، فإنّ مفهوم الوصف يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء بنحو القضية المهملة، كما بيّنّاه في الأُصول[٢].

ورواية الوشّاء، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله : «أنّه كان يكره سؤر كلّ شيءٍ لا يؤكل لحمه»[٣].

ودلالتها على الكلّية لا بأس بها، ولكنّ سندها ساقط.

---

(١) في الجزء الرابع: ٤٦، المسألة ١.

(٢) بحوث في علم الأُصول ٣: ١٩٩ وما بعدها.

(٣) وسائل الشيعة ١: ٢٣٢، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

ما عدا المؤمن [١]، والهرّة على قول [٢].

وكذا يكره سؤر مكروه اللحم، كالخيل والبغال والحمير [٣].

---

(١) إمّا للقصور في نفس إطلاق دليل الكراهة، كما عرفت. وإمّا لِمَا دلّ على الفضيلة في سؤره.

(٢) إمّا للقصور في نفس إطلاق دليل الكراهة، على ما تقدّم من الاستشكال في استفادة الكلّية منه. وإمّا لقوله في رواية زرارة: «وإنّي لأستحيي من الله أن أدعَ طعاماً لأنّ الهرّ أكل منه»[١]، إذ لا حياء في ترك المكروه.

(٣) إمّا بدعوى أنّ المفهوم عرفاً ممّا دلّ على كراهة سؤر ما يحرم أكل لحمه وجود ملازمةٍ بين حزازة اللحم وحزازة السؤر، غاية الأمر أنّ الأُولى كلّما كانت أشدّ كانت حزازة السؤر أشدّ.

وإمّا بدعوى وجود المفهوم في رواية سماعة، قال: سألته هل يشرب سؤر شيءٍ من الدوابّ ويتوضّأ منه؟ قال: «أمّا الإبل والبقر والغنم فلا بأس»[٢].

وكلتا الدعوَيين محلّ نظر.

أمّا الأُولى فلوضوح أنّ مورد الدليل المذكور الحزازة اللزومية للَّحم، فاستفادة أنّ المراتب النازلة من هذه الحزازة أيضاً توجب حزازة في السؤر بلا موجب.

وأمّا الثانية فلأنّه لو سلّم المفهوم في رواية سماعة، وأنّ قوله: «أمّا الإبل والبقر والغنم فلا بأس» مسوق مساق الحصر ـ لا مساق التفصيل والاقتصار على

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٧، الباب ٢ من أبواب الأسآر، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٢، الباب ٥ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

وكذا سؤر الحائض [١].

---

حكم بعض الأقسام والسكوت عن الباقي ـ وسلّم أنّ المفهوم له كلّية، فلا يستفاد منه أنّ الحزازة بعنوان كون الحيوان مكروه اللحم، كما هو واضح.

❊ ❊ ❊

(١) روايات الباب عدّة طوائف:

الأُولى: ما دلّت على النهي عن الوضوء من سؤر الحائض دون الشرب منه، كرواية عَنْبَسَة، عن الصادق قال: «اشرب من سؤر الحائض ولا تتوضّأ منه»[١].

الثانية: ما دلّت على إناطة النهي عن الوضوء من سؤر الحائض بعدم كونها مأمونة. ففي رواية عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن : في الرجل يتوضّأ بفضل الحائض، قال: «إذا كانت مأمونةً فلا بأس»[٢].

وقد تكون من روايات هذه الطائفة أيضاً: ما رواه في السرائر نقلاً من كتاب محمد بن عليّ بن محبوب، بإسناده إلى رفاعة، عن أبي عبد الله قال: سمعته يقول: «إنّ سؤر الحائض لا بأس أن يتوضأ منه إذا كانت تغسل يديها»[٣]. وذلك بأن يفهم من القيد في قوله: «إذا كانت تغسل يديها» ما يساوق قوله في رواية عليّ بن يقطين: «إذا كانت مأمونة»، بمعنى أنّها إذا كانت من عادتها التحفّظ والتطهير.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٣٧، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٥.

(٣) السرائر ٣: ٦٠٩، وعنه في وسائل الشيعة ١: ٢٣٨، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٩.

الثالثة: مادلّت على النهي عن الوضوء من سؤر الحائض المأمونة أيضاً.

ففي رواية العيص قال: سألت أبا عبد الله عن سؤر الحائض؟ فقال: «لا توضّأ منه، وتوضّأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونة»[١].

فبقرينة التقييد في الجملة الثانية يعرف أنّ النهي في الجملة الأُولى عن سؤر الحائض يشمل المأمونة أيضاً.

ومثلها رواية ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله أيتوضّأ الرجل من فضل المرأة؟ قال: «إذا كانت تعرف الوضوء، ولا تتوضّأ من سؤر الحائض»[٢].

فإنّ تقييد الجملة الأُولى بمعرفة الوضوء وإطلاق النهي عن سؤر الحائض في الجملة الثانية ظاهر عرفاً في النظر إلى تعميم النهي في الحائض، حتّى إلى من تعرف الغسل والتطهير.

وكلّ هذه الطوائف لا تدلّ على النهي عن غير الوضوء من سؤر الحائض، بل يدلّ بعضها على عدم النهي عن الشرب، فهي من هذه الناحية غير متنافية، وإنّما التنافي بلحاظ موضوعها، وكونه شاملاً للمأمونة أيضاً بالإطلاق في الأُولى، وبالصراحة العرفية في الثالثة، ومقيّداً بعدمها في الثانية.

وعلاج ذلك: تارةً بالالتفات إلى الناحية السنديّة، وأُخرى مع افتراض صحة السند في الطوائف الثلاث.

أمّا مع الالتفات إلى ناحية السند فيزول الإشكال؛ لأنّ الطائفة الأُولى فيها روايات تامّة سنداً، كرواية عنبسة المتقدمة بناءً على توثيقه برواية ابن أبي عمير عنه، ورواية عليّ بن جعفر التي نقلها صاحب الوسائل[٣] عن كتابه، وغيرهما.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٤، الباب ٧ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٧، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٤.

وأمّا الطائفة الثانية فتتمثّل في رواية عليّ بن يقطين، وهي وإن عُبِّر عنها في كلام السيّد الأُستاذ[١] وفي المستمسك[٢] بالموثّقة ولكنّها ليست كذلك؛ لأنّ الشيخ يرويها باسناده إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، عن أيوب، عن محمد، عن عليّ[٣]، وإسناد الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضّال ضعيف؛ لوجود من لم يوثّق فيه، وهو عليّ بن محمد بن الزبير.

وقد ألحقنا بروايةِ عليٍّ بن يقطين روايةَ ابن إدريس في السرائر، عن كتاب محمد بن عليَّ بن محبوب، وحيث إنّ طريقه إليه غير معلومٍ فهي أيضاً ساقطة سنداً.

اللهمَّ إلّا أن يقال: إنّ ما استطرفه ابن إدريس من كتاب محمد بن عليّ ابن محبوب قد أخذه من نسخةٍ للكتاب بخطّ الشيخ الطوسي، كما صرّح بذلك في سرائره[٤]، وحينئذٍ يكون طريق الشيخ هو طريق ابن إدريس، بعد قبول شهادة ابن إدريس بأنّ النسخة بخطّ الشيخ؛ لأنّها قابلة للاستناد إلى ما يشبه الحسّ.

وأمّا الطائفة الثالثة: فتتمثّل في رواية العيص، وقد رواها الشيخ بإسناده إلى عليّ بن الحسن بن فضّال، وهو غير صحيحٍ كما عرفت، ورواها الكلينيّ بسندٍ وقع في أوّله: محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان. ومحمد هذا مردّد، ولم تثبت وثاقته على جميع التقادير.

---

(١) التنقيح ١ : ٤٤٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١ : ٢٧٢.

(٣) تهذيب الأحكام ١ : ٢٢١، الحديث ٦٣٢.

(٤) السرائر ٣ : ٦٠١.

نعم، ورد مثل هذا السند في كامل الزيارات[١]، ولكنّا لا نبني على توثيق كلّ رجال السند في كامل الزيارات، بل خصوص مشايخ صاحب الكتاب.

كما أنّ رواية ابن أبي يعفور التي ذكرناها في الطائفة الثالثة ضعيفة سنداً أيضاً بـ(المعلّى) بن محمد.

وعليه فإذا تمّت المناقشة في كلّ تلك الأسانيد لم يبقَ إلّا الطائفة الأُولى، وبذلك تنحلّ المعارضة، ويبقى الكلام حينئذٍ في وجه الحمل على الكراهة مع ظهور النهي في اللزوم، ورفع اليد عن هذا الظهور يتمّ بأحد بيانين:

إمّا دعوى انصراف النهي إلى كونه بلحاظ حيثية النجاسة، وحينما ينضمّ إليه الإذن في الشرب ـ مع أنّ شرب النجس حرام أيضاً ـ يفهم منه عرفاً أنّ النهي عن الوضوء إنّما هو لاحتمال النجاسة غير المنجّزة؛ لعدم عرفية التبعيض في التنجيز.

وإمّا دعوى أنّ المورد من موارد احتمال القرينة المتّصلة تطبيقاً لكبرى حقّقناها، وهي: أنّه في كلّ موردٍ لا يوجد فيه قائل معتدّ به باللزوم بين المسلمين يحتمل على هذا الأساس أن يكون عدم اللزوم أمراً ارتكازياً في أذهان المتشرّعة في عصر الأئمّة بحيث يشكّل ـ على فرض وجوده ـ قرينةً لبّيةً متّصلةً على صرفِ الأمر والنهي عن اللزوم، ومع احتمال ذلك يكون المورد من موارد احتمال القرينة المتّصلة، وهو موجب للإجمال، كما حقّقناه في الأُصول[٢]، كاحتمال قرينية المتّصل.

وأمّا دعوى قرينية رواية أبي هلال، قال: قال أبو عبد الله : «المرأة

---

(١) كامل الزيارات: ٦٥، الحديث ٥٠.

(٢) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

الطامث أشربُ من فضل شرابها ولا أُحبّ أن أتوضّأ منه »[١] فإنّ بيان النهي بلسان عدم المحبوبية إنّما يحسن عرفاً في المكروه، لا في الحرام، فيكون سياق التعبير ظاهراً في عدم اللزوم، إلّا أنّ سند الرواية ضعيف.

وأمّا لو افترضنا صحّة أسانيد الطوائف الثلاث فسوف يقع الإشكال من ناحية الاختلاف الواقع بينها، ويمكن علاجه بأحد وجوه:

الأوّل: أن يقال: إنّ الظاهر من الطائفة الأُولىٰ والطائفة الثالثة كون النهي عن سؤر الحائض بما هو سؤر الحائض، أي بلحاظ جنبة الحدث، لا بلحاظ جنبة الخبث؛ تحفّظاً على ظهور أخذ عنوان الحائض في الموضوعية.

وأمّا الطائفة الثانية التي تنفي البأس، فالبأس المنفيّ عن سؤر الحائض المأمونة فيها مطلق شامل للبأس من ناحية مَعْرَضية الحائض للنجاسة، ولا يختصّ بالبأس من ناحية كون السؤر سؤر امرأةٍ حائض لو لم نقل بالاختصاص بالبأس الأوّل.

والقرينة على إطلاق البأس المنفيّ هو نفس قيد الائتمان، فإنّ أخذَ عنوان المأمونة يدلّ بمناسبات الحكم والموضوع على النظر في البأس المنفيّ ـ ولو بالإطلاق ـ إلى البأس الذي يكون للائتمان دخل في نفيه، وهو البأس الناشئ من المعرَضية للنجاسة.

وإذا كان البأس المنفيّ في الطائفة الثانية مطلقاً شاملاً لكلا البأسين أمكن تقييد هذا الإطلاق بحمل البأس المنفيّ في الطائفة الثانية على البأس الناشئ من المعرضية للنجاسة، والمقيِّد هو ظهور الطائفة الثالثة في إثبات فردٍ من البأس النفسيّ، باعتبار كون المرأة حائضاً ولو كانت مأمونة.

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٣٨، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٨.

وينتج ذلك الالتزام بفردين من البأس :

أحدهما : البأس النفسيّ بلحاظ عنوان الحائض.

والآخر : البأس بلحاظ المعرضية للنجاسة ، والثاني لا يشمل المأمونة ، والأوّل يشملها.

الثاني : بعد فرض وحدة البأس المنظور إليه في تمام تلك الروايات يلتزم بالتعارض بين الطائفة الثانية ـ الصريحة في التفصيل بين المأمونة وغير المأمونة ـ والطائفة الثالثة ، والرجوع بعد ذلك إلى الطائفة الأُولى ؛ باعتبارها مرجعاً فوقياً بعد سقوط المخصّص بالمعارضة.

الثالث : أن يقال : إنّ الطائفة الثالثة ـ أي رواية العيص ـ إنّما تكون صريحةً في الإطلاق بصيغتها المتقدّمة ، مع أنّه قد وقع تهافت في متنها ، إذ رواها الشيخ الطوسيّ في التهذيب(١) والاستبصار(٢) عن نفس الراوي ، والراوي عنه وبنفس العبارة ، لكن مع إسقاط كلمة « لا » ، وإذا سقطت رواية العيص بالتهافت تعيَّن تقييد الطائفة الثانية.

ولكن قد يقال بترجيح نقل الكافي المشتمل على كلمة « لا » :

إمّا لأنّ أصالة عدم الزيادة مقدّمة على أصالة عدم النقيصة.

وإمّا لأضبطيّة الكلينيّ من الشيخ في النقل.

وإمّا لأنّ سقوط كلمة « لا » يناسب مع استعمال المثنّى ، والقول : « إذا كانتا مأمونتين » بدلاً عن القول : « إذا كانت مأمونة ».

وإمّا لوقوع التهافت في نفس نسخ كتاب الشيخ ، بقرينة أنّ صاحب الوسائل

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٢٢٢ ، الحديث ٦٣٣.

(٢) الاستبصار ١ : ١٧ ، الحديث ٣١.

بعد نقل الرواية عن الكلينيّ ذكر : أنّ الشيخ روى مثله[١]، وهذا يدلّ على أنّ النسخة التي كانت عند الشيخ الحرّ من كتاب الشيخ كانت مطابقةً للكافي، ومع التهافت في نسخ كتاب الشيخ يبقى كتاب الكافي سليماً عن المعارض.

والتقريب الأوّل مبنيّ على كلّيّة القاعدة القائلة بتقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، مع أنّها ممنوعة، فإنّ الزيادة قد تكون جملةً، وقد تكون مثل كلمة «لا». ومن الواضح أنّ استبعاد أن ينقل الراوي «لا يتوضّأ» بـ«يتوضّأ» ليس بأقلّ غرابةً من العكس !

والتقريب الثاني تامّ صغرىً، ولكنّ مطلق الأضبطيّة لا يوجب حجّيته مع وجود المعارض ما لم تكن الأضبطية موجبة للإطمئنان الشخصي، كما هو الحال في سائر موارد التعارض بين الروايات.

والتقريب الثالث غير تامٍّ؛ لأنّ مجرّد كون الأنسب هو الإتيان بصيغة التثنية لا يعيِّن اللفظ الصادر، بل إنّ المناسبات التعبيرية والسياقية تستعمل لاستظهار المعنى بعد تعيّن اللفظ. وأمّا إذا كان اللفظ الصادر مردّداً بين صيغتين وكانت إحداهما أنسب بقواعد التعبير لم يكفِ ذلك لإثبات صدورها ما لم يحصل الاطمئنان الشخصي.

فلعلّ أوجه التقريبات التقريب الرابع.

ولكن هل يمكن الاعتماد حقّاً على كلمة «مثله» في كلام صاحب الوسائل لإثبات تطابق النقلين، مع أنّه في جملةٍ من الموارد يعبِّر بذلك مع وجود نحوٍ من الاختلاف ؟ !

الرابع : أن يقال : إنّ الطائفة الأُولىٰ المطلقة لها معارض، وهو ما ورد عن

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٤، الباب ٧ من أبواب الأسآر، ذيل الحديث ١.

عليٍّ من أنّه قال: «لا بأس بأن يتوضّأ من سؤر الحائض»[١]. والمتعارضان متساويان في الموضوع، فإذا لوحظت الطائفة الثانية كانت هذه الطائفة مقيّدةً للطائفة الأُولى «بغير المأمونة» ولمعارضها «بالمأمونة»، وبهذا يزول التعارض المذكور.

ولكن بعد ملاحظة الطائفة الثالثة تسقط الثانية والثالثة بالمعارضة، وفي طول ذلك تسقط الطائفة الأُولى مع معارضها، ولا يبقى حينئذٍ دليل على أصل الحكم.

ويرد عليه مضافاً إلى ضعف سند الرواية النافية للبأس مطلقاً لكونها من الجعفريات[٢]: أنّ ظاهر البأس في نفسه البأس اللزوميّ، فهي إنّما تدلّ على نفي البأس اللزومي. وإنّما حملنا البأس في الروايات المثبتة على التنزيهيّ للجزم بعدم اللزوم، أو للقرينة عليه، وعليه فلا تعارض بين الرواية النافية والطائفة المثبتة للبأس بعد حمل هذه الطائفة على البأس التنزيهي.

الخامس: أن يقال بأنّ تعدّد مراتب الكراهة محتمل، بمعنى: أن يكون سؤر الحائض مطلقاً مكروهاً، ويكره سؤر غير المأمونة بمرتبةٍ أشدّ، فيحمل البأس المنفيّ في الطائفة الثانية على المرتبة الشديدة من الكراهة، ويحمل البأس المثبت في الطائفة الثالثة ـ حتّى للمأمونة ـ على مرتبةٍ ضعيفة.

وليس هذا من باب تقييد البأس المنفيّ في الطائفة الثانية بلحاظ الطائفة الثالثة؛ لأنّ التقييد فرع الأخصّية، والبأس المثبت في الطائفة الثالثة مجمل من حيث المرتبة، وليس متعيّناً في المرتبة الضعيفة ليكون أخصّ مطلقاً من النفي

---

(١) مستدرك الوسائل ١ : ٢٢٢، الباب ٦ من أبواب الأسآر، الحديث ١.

(٢) (الجعفريات) المطبوع ضمن قرب الإسناد : ٢٣.

بل مطلق المتّهم (١).

---

الثابت بالطائفة الثانية، ولكنّه نحو من التأويل الذي قد يساعد عليه العرف في مقام الجمع بين الدليلين، ومعه لا تصل النوبة إلى التعارض.

ثم إنّ المأخوذ قيداً في الطائفة الثانية عنوان «المأمونة»، فتخرج من المطلقات، بناءً على تقييد الطائفة الثانية لها بغير المأمونة، وتبقى تحت الإطلاقات المرأة غير المأمونة ولو من باب الجهل بحالها، إذ لا يصدق عليها عنوان «المأمونة»، وإن لم يصدق عليها عنوان المتّهمة أيضاً.

❊ ❊ ❊

(١) التعدّي من روايات الحائض إلى مطلق المتّهم يتوقّف: إمّا على إلغاء خصوصيّة المورد، أو على استفادة التعليل من الشرط في قوله: «إذا كانت مأمونة»، وكلاهما بلا موجب.

أمّا الأوّل فلا يمكن إلغاء خصوصية المورد لروايات الحائض، سواء كان مفادها الكراهة النفسية باعتبار جانب الحدث في الحائض، أو الكراهة بلحاظ المعرضية للنجاسة.

أمّا على تقدير استفادة الكراهة النفسية فواضح. وأمّا على تقدير استفادة الكراهة بلحاظ المعرضية فلأنّ المعرضية تختلف مرتبتها من حالٍ إلى أُخرى، وتختلف النجاسات ودرجة اهتمام الشارع بالتحفّظ من ناحيتها، فقد يكون للنجاسة الناشئة من دم الحيض وللدرجة الشديدة من المعرضية التي للحائض دخل في ثبوت الكراهة.

وأمّا الثاني فلأنّ ظاهر الرواية كونه شرطاً لا تعليلاً، فلا يوجب إسراء الحكم إلى غير مورده.

ولكن يمكن أن يقال : إنّ ظاهر قوله : «إذا كانت مأمونةً» كفاية عدم الوثوق والائتمان في ثبوت الكراهة، من دون فرقٍ بين مراتب المعرضية للنجاسة.

كما أنّ معرضية سؤر الحائض للنجاسة لا تنحصر بملاقاة دم الحيض، بل كثيراً ما يكون بنحوٍ آخر، ومعه لا يبقى فرق بين نجاسةٍ وأُخرى.

وممّا يؤيّد التعدّي : رواية ابن أبي يعفور، قال : سألت أبا عبد الله أيتوضّأ الرجل من فضل المرأة ؟ قال : «إذا كانت تعرف الوضوء... الى آخره»[1]. فإنّها دلّت على الحزازة فيما إذا لم تكن تعرف الوضوء، أي الغسل، الأمر الذي يجعلها متّهمة. غير أنّ سند الرواية ضعيف.

وعلى أيّ حالٍ فلا شكّ في أنّ حسن الاحتياط بعنوان كونه احتياطاً لا يختصّ بموردٍ دون مورد.

---

(١) وسائل الشيعة ١ : ٢٣٦، الباب ٨ من أبواب الأسآر، الحديث ٣.

# فهرس الموضوعات

## ماء المطر

## (٩ ـ ٤٦)

## ماء الحمّام

## (٤٧ ـ ٦٠)

## ماء البئر

## ( ٦١ ـ ٨٦ )

## طرق ثبوت النجاسة

## (٨٧ ـ ١٥٨)

## حرمة شرب النجس

## (١٤٩ ـ ١٥٨)

# الماء المستعمل

# ( ١٥٩ ـ ٢١٢ )

## الماء المشكوك

## (٢١٣ ـ ٣١٤)

# الأسآر

## (٣١٥ ـ ٣٣٢)